الدكتور مصطفى النشار

فلاسفة أيقظوا العالم

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

فلاسفة أيقظوا العالم

الدكتور : مصطفى النشار

دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع (القاهرة)

فلاسفة أيقظوا العالم

الدكتور مصطفى النشار
كلية الآداب جامعة القاهرة

فلاسفة أيقظوا العالم

الطبعة الثالثة
مزيدة ومنقحة
١٩٩٨

الناشر
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)
عبده غريب

الكتـــــاب : فلاسفة أيقظوا العالم

المؤلــــف : الدكتور مصطفى النشار

الطبعة الثالثة : ١٩٩٨

حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

النـاشــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان

والمطابــــع : المنطقة الصناعية (C1)

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ت : ٢٤٧٤٠٣٨ ، ٢٤٠١٧٤٣

فاكس : ٢٤٠١٧٤٤

التوزيع : ١٠ شارع كامل صدقى ـ الفجالة ـ القاهرة

رقـم الإيـداع : ٩٨/٩٧٩٨

الترقيم الدولـى : ISBN

977-303 -037-7

إهداء

إلى شباب مصر والعالم العربــي..

الذين كثيراً مايتساءلون عن جدوى الفلسفــة

ودورها الحضارى فى المجتمع .. والذين يتحــدد

علـــى مـــدى وعيهـــم ويقظتهـــم مستقبـــل الأمـــة..

تصدير الطبعة الثانية

مر حوالى عام ونصف العام على صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب، ورغم أنه طبع بصورة غير لائقة لم أرض عنها من حيث الشكل العام إلا أنه قد قوبل بترحاب شديد مما أكد لى أننا كأمة يقرأ شبابها ويهتم بالمضمون دون المظهر لا تزال بخير ولم يمت فينا ذلك الحس الفكرى الراقى كما يتصور كل الأعداء.

وقد كانت مفاجأة سارة لى أن يصدر أول تعليق مطول على الكتاب من الصحافة الجزائرية وذلك قبل أن تتنبه إليه الصحافة المصرية أو تشير إليه مجرد إشارة عابرة، مما أكد من جانب آخر أن صحافتنا العربية فى المغرب والمشرق لاتزال - رغم الهّم العربى والعالمى اليومى الذى عليها ملاحقته - قادرة بوعى فكرى ثاقب أن تخصص صفحات منها لملاحقة ما يصدر من كتابات جادة داخل الوطن العربى الكبير ومناقشتها ولفت الأنظار إليها.

ولقد أبدى الكثيرون العديد من الملاحظات سأترك المادحة منها وأتوقف عند الناقدة. ولعل أول وأهم ما واجهته من ملاحظات كانت ملاحظات عن العنوان أبداها بخبرة الناشر الكبير الأستاذ / محمد عبد الرحمن مدير النشر الجامعى بدار المعارف المصرية الذى قال بمجرد أن رأى الكتاب. لماذا سمى فلاسفة أيقظوا العالم؟! أما كان الأجدر أن يسمى فلاسفة أيقظوا البشر؟! وبالطبع فقد دهشت لأول وهلة لهذه الملاحظة الذكية، لكننى حينما دققت النظر فيها وجدتنى أقول : نعم. إن الفلاسفة أيقظوا العالم؟! وذلك لأن العالم بالنسبة لنا معشر المفكرين يتلخص فى البشر الذين يعيشون فيه ولا قيمة للعالم الطبيعى بدون الناس الذين يتأملونه ويفسرون ظواهره ويراقبون أحداثه ويعدون لحظاته الزمانية، فلقد استخلفهم الله على الأرض وجعل كل ما فى العالم مسخراً لهم. فكأن العالم لم يخلق إلا من أجلهم، وبقدر ما يعملون عقولهم وسواعدهم فى هذا العالم بقدر ما يستطيعون السيطرة على كل ظواهره وتسخيرها لخدمتهم، وبقدر ما يتأملونه بقدر ما يكتشفون فيه من جمال وروعة وتناسق.

وبجملة واحدة وجدتني أقول: ان العالم كما أتصوره هو البشر. ولكن لو توقف العنوان عند، فلاسفة أيقظوا البشر، لكان قاصراً عن بث كل المعاني التي أردتها. فالوحدة بين البشر والعالم وحدة أدركها الفلاسفة منذ القدم، لقد أحبوا العالم وتوحدوا معه وكشفوا عن جماله الأخاذ. ومن ثم دعوا الناس لكل هذا كما دعوهم في نفس الوقت للسيطرة عليه عن طريق العلم والعمل. ان البشر هم جوهر هذا العالم وأهم ما فيه، لكن العالم هو البشر وغيرهم من الكائنات والظواهر والفكر حينما يوقظ وعي البشر يوقظ معهم كذلك وعي كل الطبيعة.

أما الملاحظة الثانية التي أبداها كثيرون فكانت أن الكتاب لم يتضمن تصديراً ليوضح المنهج الذي اتبعه المؤلف في كتابته. وقد رددت على تلك الملاحظة في حينها قائلاً: ان من الأفضل أن نترك القارئ يكتشف هذا المنهج بنفسه بعد أن يقرأ فصلاً أو فصلين منه، لكنني شعرت بعد ذلك أن في التنويه بهذا المنهج فائدة كبرى للقارئ سواء كان متخصصاً أو غير متخصص إذ إن التنويه بهذا المنهج ربما يكشف للقارئ من البداية عما يمكن أن يجده من جديد في هذا الكتاب.

لقد اتبعنا فيه منهجاً تحليلياً نقدياً يعتمد على معايشة تجربة الفيلسوف الفكرية بالنظر في كيفية انبثاق أفكاره الرئيسية من خلال أحداث حياته وظروف عصره الفكرية والسياسية والاجتماعية وذلك للتأكيد على مقولة يريد الكتاب طرحها وهي ارتباط المفكر بعصره ارتباطاً وثيقاً؛ فكلاهما ينعكس على الآخر، وقد ثبت للكاتب أنه لم يولد بعد ذلك الفيلسوف الذي ينفصل عن عصره انفصالاً تاماً؛ فمهما كان المفكر مغرقاً في مثاليته فمثاليته نبت لواقع اجتماعي وسياسي وظروف حياته عاشها.

إن كل فيلسوف هو في الواقع مرآة لعصره يعكس ما فيه وهو في نفس الوقت يحاول العلو على هذا الواقع ليرى نقائصه ويتشرف آفاقاً أبعد لإصلاحه وتقديم أفضل الأفكار للنهوض به. وتأكيد هذه المقولة لا يكون إلا بالنظر في نصوص الفيلسوف نفسه والتعرف على آرائه مباشرة كما يعرضها من خلال

ظروف واقعة. وقد ثبت للكاتب أن الخطأ الأكبر لكل من يكتبون أو يقرأون عن الفلسفة والفلاسفة هو ابتعادهم عن نصوص هؤلاء الفلاسفة والاكتفاء بقراء أفكارهم معزولة عن سياقها، ومن ثم لدى اعتقاد أجزم بصوابه وهو أن ما يلصق بالفلسفة والفلاسفة من تهم أهمها أنهم يعيشون فى أبراج عاجية ويقدمون أفكاراً بعيدة عن التحقيق فى الواقع، أكاد أجزم أن هذه التهم كلها ناتجة عن عدم الالتصاق بالنص الفلسفى وقراءته فى ضوء عصره.

فلو قرأنا النص فى ضوء عصره وما كان يتطلبه هذا العصر لما قلنا عن مدينة أفلاطون المثالية أنها خيالية وبعيدة عن الواقع ومستحيلة التطبيق، ولما اتهمنا فلاسفة الإسلام فى دينهم، ولما أشعنا عن ميكافيللى أنه فيلسوف الغاية التى تبرر الوسيلة وهكذا وهكذا!!. ان كل ما نلصقه بالمفكرين وأفكارهم من تهم ربما تبخرت جميعاً إذا ما أعدنا قراءة نصوص كل فيلسوف فى ضوء ظروف عصره، وفى ضوء ما استهدفته أفكاره من اصلاحات ترفع من شأن الإنسان والإنسانية.

ولا يعنى ذلك بالطبع أننا نخطئ كل كتب تاريخ الفلسفة، كما لا يعنى أننا نبعد كل الفلاسفة عن مظنة الخطأ، فهذا غير وارد بالمرة؛ إذ إن كل ما نعنيه قراءته فى اطار عصره وربما تجنبنا بذلك الكثير من الأحكام الخاطئة على كبار الفلاسفة، وربما استفدنا من ذلك أيضاً التعرف على التجربة الفلسفية للفيلسوف فلا بكارتها وطرافتها. وهذا ما نحتاج حقاً أن نتعلمه ويتعلمه شبابنا فتتربى لديهم الشخصية المستقلة الواعية؛ فمن شأن ذلك الاصطدام بالنص أن يعلمنا كيف أن الفيلسوف لايبدأ من فراغ وإنما من المناقشة النقدية لما طرح قبله من آراء فى نفس الموضوع، ثم يقدم رأيه الجديد من خلال الظروف الجديدة فى عصره. فكأن للفيلسوف مصدرين؛ الآراء السابقة لأقرانه من الفلاسفة، وواقعه الاجتماعى الذى يعيشه. والتعرف على كل ذلك لا يكون إلا من خلال قراءة النص الفلسفى وعدم الاعتماد على الآراء المشهورة لهؤلاء الفلاسفة والتى يرددها الكاتبون معزولة عن سياقها الفكرى الذى انبثقت فيه.

ولقد آلى الكاتب على نفسه أن يراعي ذلك في كل ما كتبه عن أي فيلسوف يتعرض لـه الكتاب بحيث تتفتح أمامنا آراء الفيلسوف في إطار حياته الخاصة وظروف عصره العامة، ومن خلال مناقشاته لآراء السابقين فنكون أكثر تفهما لها وأكثر وعيا بأهميتها في إطار عصرها، ثم يكون التعرف بعد ذلك على أثر هذه الأفكار في عصرها على الصعيدين الفكري والعملي.

وبالطبع فإن للكاتب بعد ذلك موقفه من تلك الآراء والأفكار المطروحة حيث يحاول دائماً التقاط ما يمكن أن يفيدنا منها. فيتوقف عندها مبيناً كيف يمكن أن نستفيد منها في حل مشكلاتنا. كما يتوقف الكاتب أيضاً أمام الكثير من الآراء التي أطلقها هؤلاء الفلاسفة عبر العصور خاصة ما يتعلق منها بالمساس بتراثنا الفكري سواء الشرقي القديم أو الإسلامي فينتقدها على أسس موضوعية وليس لمجرد الحماسة والتعصب لتراثنا، فالرد على مثل تلك الآراء لا يكون مجديا إلا إذا كان على أسس موضوعية ومنطقية.

وسيجد القارئ الكريم كل ذلك فيما بين يديه من فصول تبدأ بمقدمة أزعم أنها على قدر كبير من الأهمية عن " الدور الحضاري للفلسفة" حيث نحاول الرد على الهجمات المتتالية من بعض من لا يعلمون عن أهمية الفلسفة شيئاً موضحين الدور الهام الذي تلعبه الفكرة الفلسفية في تغيير الواقع وقيادة الأمم نحو صنع حضارتها المتميزة حيث نعتقد أن لكل حضارة فكرتها الجديدة والمحورية وهي تبقى طالما تغذى هذه الفكرة وتنميها وتطورها دائماً ، وتموت إذا ما نضب معين الفكرة وانعدمت سبل تجديدها وتطويرها من قبل أبناء تلك الحضارة.

وعلى أي حال فإنني أضع هذا الجهد المتواضع بين يديك أيها القارىء الكريم داعياً الله عز وجل أن تجد فيه ما يفيد. وعلى الله قصد السبيل.

د. مصطفى النشار

العين في ٢٦/٥/١٩٨٩م

تصدير الطبعة الثالثة

مرت عشر سنوات على صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب الذى كنت آمل من خلاله أن تحدث نقلة نوعية في تقديم الفلسفة لجمهور القراء، فقد اعتاد الناس أن يتهموا الفلسفة بالإلغاز والبعد عن الواقع. وكان هدفى من هذا الكتاب أن يكون رداً عملياً على هذين الإتهامين حيث عرضت لفلاسفة كان لهم دورهم وتأثيرهم القوى فى عصرهم وكانت فلسفاتهم انعكاساً لواقع معين عايشوه وحاولوا التعبير عنه إما بتبريره والدفاع عنه، وإما بالمطالبة بتغييره إلى الأحسن والأفضل، وعرضت لفلسفة هؤلاء الفلاسفة بأسلوب سهل سلس يبتعد عن استخدام المصطلحات الفلسفية المعقدة ، وإن اضطر لاستخدامها يشرحها ويعبر عنها بصورة لاتشكل أى صعوبة أمام القارئ المعاصر.

وقد حاولت فى هذا العرض لهؤلاء الفلاسفة الذين وقع عليهم الإختيار فى مختلف العصور أن أبرز كيف تولدت أفكارهم الفلسفية فى ثنايا حياتهم الشخصية ومن خلال تفاعلهم مع أحداث عصرهم ومع المشكلات التى استجدت فى هذا العصر أو ذاك. وبدت الأفكار والمذاهب الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة وكأنها كانت ضرورة حتمية لهذه الظروف التى عايشها الفيلسوف سواء كانت ظروفاً وأحداثاً اجتماعية عامة أو ظروفاً وأحداثاً فردية ذاتية خاصة واجهها وحاول التعبير عنها.

والطريف أن القارئ لفصول هذا الكتاب سيجد أنه حتى فى حالة مذاهب الفلاسفة المثاليين الذين اشتهروا بأنهم لايعيرون الواقع اهتماماً ، وأنهم يرسمون معالم لواقع جديد من نبت خيالهم يرون أنه ماينبغى أن يكون عليه الحال. أقول إن قارئنا سيجد أن هذه المذاهب المثالية لم يفكر فيها أصحابها إلا لأنهم وجدوا أن صلاح الحال فى الواقع الفاسد الذى عايشوه مستحيل، وأنه من الضرورى أن ينهض الإنسان بتغيير هذا الواقع نحو الأفضل. وكان الأفضل من وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة هو المقابل المثالى لفساد الواقع سواء كان ذلك على الصعيد الاجتماعى والسياسى أو حتى على الصعيد الفكرى والعلمى.

•إن النماذج التى اخترناها فى هذا الكتاب تمثل على اختلافها أمثلة على إيجابية تفاعل الفيلسوف مع واقعه، وعلى أن الفيلسوف كان دائماً هو الذى يقود

بفكره وبآرائه الجديدة التقدم في هذا العصر. وأنه إن كان قد اضطر إلى نحت مصطلح للتعبير عن هذا الفكر فإن هذا يعد أمراً طبيعياً، فكل فكر جديد لابد أن يلبس ثوباً جديداً لغة واصطلاحاً. وبالطبع فإن هذا الثوب الإصطلاحي الجديد يسهل فهمه بشرح مقصد الفيلسوف من كل مفرداته. وهذا ما اعتبرته أحد مهامي في هذا الكتاب وأحد الأهداف التي وددت تحقيقها.

ورغم أن الكتاب في طبعتيه السابقتين قد لاقى استحسان واعجاب كل من قرأه من حيث تحقيقه لهذين الهدفين السابقين وابرازه للدور الحضاري الذي لعبته الفلسفة وقام به الفلاسفة على مدار تاريخ الحضارة الإنسانية، فإنه لم يحقق الطموح بعد نظراً لأن الطبعة المصرية الأولى التي صدرت عن دار الثقافة للنشر والتوزيع لم تكن بالشكل اللائق فضلاً عن أنها اكتفت بالتوزيع المحلي في مصر وخاصة على طلاب الجامعة وإن تسرب بعض نسخها إلى خارج مصر فهي لم تكن كافية. أما الطبعة الثانية فلم تكن أسعد حظاً فرغم أنها كانت طبعة بيروتية فاخرة صدرت عن دار الكتاب الجامعي بالعين بدولة الإمارات، إلا أنها ظلت أيضاً محلية قاصرة في توزيعها على دولة الإمارات. ولذلك فلم يلق الكتاب الرواج الذي أنتظره له ولم يلق الاهتمام الذي كنت أتمنى أن يلقاه.

ولما كان الطموح كبيراً والأهداف نبيلة، فقد آثرت أن تضطلع بالطبعة الثالثة دار قباء لما لصاحبها الأستاذ عبد الحميد غريب من دور تنويري رائد في مجال الطباعة والنشر، ولما بالدار من إمكانيات واسعة تتيح للكتاب أن يظهر للناس بسرعة وبالصورة اللائقة وأن يوزع في مختلف بلاد وطننا العربي الكبير دون استثناء لعله يسد ثغرة في الرد على الدعاوى المتهافتة ضد الفلسفة وضد الدور الذي يلعبه الفلاسفة في التقدم الحضاري للبشرية .

والله المستعان،،،،،

وهو من وراء القصد،،

د. مصطفى النشار

مدينة نصر – القاهرة

١ مايو ١٩٩٨م – ٥ محرم ١٤١٩هـ

مقدمة

الدور الحضارى للفلسفة

تشيع على ألسنة العامة وأنصاف المثقفين عبارات عدائية ضد الفلسفة والفلاسفة مؤداها أن الفلسفة مجرد خيالات وأضغاث أحلام، وسباحة فى عالم من الكليات العقلية التى تشغل الناس عن الواقع المحسوس وتلهيهم عن ممارسة حياتهم العادية وتدبير شئونهم. أما الفلاسفة فهم أولئك الذين ظنوا فى أنفسهم التميز والسمو عن مواطنيهم، وبدلاً من أن يشاركوا فى صنع الواقع بأيديهم، يبتعدون عنه محاولين صنع عوالم فكرية ومذاهب فلسفية خاصة يعيشون بداخلها، ليصبح شاغلهم الوحيد هو صياغة الأدلة العقلية المؤيدة لما يؤمنون به. وبعبارة واحدة، إنهم يعيشون فى تلك الأبراج العاجية التى صنعوها لأنفسهم بعد أن قطعوا أى ارتباط لهم بالواقع!!.

والحق أن ذلك الاتهام باطل، وهو إن دل على شيء فإنما يدل علىأن أصحابه لايعرفون عن طبيعة الفلسفة شيئاً فارتاحوا لعبارة " بلاش فلسفة"!، وظنوا أنهم بذلك إنما يحمون أنفسهم ومجتمعهم من " هم" الفكر و" خيالات" الفلاسفة.

واعتقد أنه كلما زاد عدد هؤلاء فى أى أمة كان ذلك علامة على تدهورها وانحطاطها وانعدام دورها فى صنع الحياة الأفضل لأبنائها وللبشرية. وليعذرنى القارئ فى استخدام تلك الألفاظ، فلست أجد أكثر منها تعبيراً عما أعنى فالحضارة تقوم على دعائم أهمها الفلسفة والعلم والأخلاق. وأى أمة تملك الفلسفة (أى تملك الرؤية الفكرية المتميزة المبدعة والخلاقة) ستكون لها فنونها وآدابها الأصيلة، كما ستكون صاحبة رؤية علمية، وكذلك ستربى لدى أبنائها أخلاقاً إنسانية عظيمة إما من إبداعاتهم السلوكية أو بالارتكاز على ما أنزل الله من كتب مقدسة فيها مايجب وما لا يجب من أفعال سلوكية بين البشر بعضهم والبعض أو بينهم وبين الله.

وبالطبع فإن هذه الدعائم الحضارية إنما تقترن دائماً بالعمل، فلاعلم بلا عمل كما قال بروتاجوراس اليوناني، ولاقول بلا عمل كما أكد فقهاؤنا الأوائل استناداً إلى قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون"، " ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً". فلابد من تساوق الفكر والعمل حتى تكون حضارة ويكون البناء الحضاري السليم.

إذن حينما تترك أي أمة الفكر جانباً وتجارب أصحابه، فهي إنما تعمد إلى أن تكون أمة بلا حضارة، أمة كل همها ملء بطون أبنائها من خلال عمل يدوي ماخلق الإنسان من أجله فقط، وإلا لظل يعيش في مرحلة بدائية هو والحيوانات سواء بسواء. إنما الإنسان هو الذي وعى منذ حضارته الأولى أنه إنما خلق ليكون كائناً حضارياً، خلق لينشئ مجتمعاً به العلم والفكر والدين والأخلاق والآداب والفنون إلى جانب الصنائع اليدوية المختلفة.

وانظر إلى الإنسان منذ فجر تاريخه وستجد الدلائل التي تؤكد ذلك منذ الحضارات الشرقية القديمة وإلى يومنا هذا. وبالطبع فإن معيار الحكم على الإنسان ومدى رقيه وتقدمه إنما يكون بمدى سيطرته على الطبيعة، وبمدى سيادته وتبعية الآخرين!!.

قديماً كان المصريون القدامى هم سادة العالم حيث دانت لهم السيطرة والقوة من خلال ما امتلكوا من رؤية فكرية - علمية - أخلاقية - دينية واكبها عملهم الدائب من أجل السيطرة على مقدرات الطبيعة وتسخيرها لخدمتهم، وقد حققوا تلك السيطرة بنجاح منقطع النظير، فقد حولوا المستنقعات حول مجرى النيل إلى حقول خضراء، واستأنسوا الوحوش الضارية، واخترعوا كل وسائل الحياة المدنية الاجتماعية معنوية كانت أو مادية فبنوا المنازل وكونوا الحكومة وأنشأوا النظام السياسي بعد النظام الأسري، واخترعوا الكتابة وسجلوا تاريخ حياتهم على الصخر أولاً ثم على ورق البردي الذي اخترعوه كذلك. وبلغت درجة إعجازهم الحضاري

أن حاولوا قهر الموت من خلال إيمانهم العميق بضرورة الخلود وإمكان الحياة الأخرى فبنوا الأهرامات واخترعوا التحنيط... الخ.

لقد كان وراء تلك المنجزات الحضارية الجبارة عقول جبارة، فكرت وتأملت ووصلت لنظريات علمية فذة ودون أن تنشغل كثيراً بتسجيلها حولتها بإصرار وبسواعدها الفتية إلى انجازات عملية مازالت شاهدة إلى اليوم على عظمة الإنسان المصرى الأول وقدرته الهائلة على الإبداع والبناء. وقد صدر المصريون الأوائل كل مظاهر الحضارة إلى أقرانهم ومعاصريهم من بنى البشر، وتفاعل الإنسان المصرى مع إنسان وادى الرافدين، والصين والهند وفارس واليونان.. الخ فأثر فيهم وتأثر بهم، وأخذوا عنه وأخذ عنهم.

ولقد التقطت الحضارة اليونانية الخيط من الحضارة المصرية، واستلهمت عناصرها من الحضارات الشرقية القديمة خاصة المصرية والهندية. واستطاعت بعد ذلك أن تبلور فكرتها الأساسية والمتميزة وقد كانت تلك الفكرة الحضارية الجديدة فكرة فلسفية فى المقام الأول تسعى نحو التجديد والتنظير. لقد كانت الحضارة اليونانية حضارة فلسفية في المقام الأول حيث أصطبغت الآداب والفنون والعلوم بصبغة فلسفية مجردة، وكان فى هذا سر استمرارها وقوة تأثيرها فى الأداب والفنون العالمية حتى يومنا هذا. فلا أحد ينسى أسماء ايسخلوس ويور بيدس وسوفوكليس من الشعراء والمسرحيين الخالدين، ولا أحد فى العالم يجهل أسماء فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو من الفلاسفة اليونانيين بين العظماء. وإذا كنا نعرف إلى جانب هؤلاء وأولئك بعض أسماء الحكام اليونانيين فإننا فى أغلب الأحوال لانعرفهم الا مرتبطين بأسماء هؤلاء الأعلام فى الفلسفة والآداب والفنون اليونانية، لقد تمثلت قيمة الحضارة اليونانية وعظمتها فى هؤلاء الأعلام الذين صاغوا أعظم صياغة علم وفكر عصرهم، وعبروا عن منطق الفكر الإنسانى تعبيراً سيطر على الفكر الغربى أكثر من عشرين قرناً من الزمان.

ولقد انتقلت السيادة بعد الحضارة اليونانية للأمة الإسلامية بعد فترة من الازدهار الفكرى والعلمى الذى شهدته الاسكندرية فى العصر الرومانى، وكان ذلك مزيجاً من ابداعات اليونانيين والشرقيين، ولذلك لم يكن ازدهاراً أصيلاً فقد كان نتاج الالتقاء بين فكر الشرق وفكر اليونان، فهو أيضاً نتاج فكر، ولما كان الفكر غير أصيل فليس ثمة مانستطيع أن نسميه حضارة الاسكندرية.

إن الحضارة الإسلامية هى الحضارة الأساسية فى العصر الوسيط؛ فعلى حين كان الغربيون يعيشون عصور الظلام والجمود، شهدت الجزيرة العربية دفقة حضارية عملاقة وفريدة كان النبى محمد ﷺ هو باعثها بما أنزل الله عليه فى "القرآن الكريم". لقد كان جوهر الحضارة الإسلامية اذن هو الدين، والدين الاسلامى لم يكن كالأديان السابقة وإنما كان ما يميزه المنهج التجريبى – العقلى الذى كان جوهر دعوته. فقد دعا الإسلام المسلمين إلى أن ينتشروا فى الأرض يدعون الناس إلى الدين الجديد وأخلاق المساواة والحب والتقوى. وفى نفس الوقت دعاهم إلى طلب العلم والحرص على تفسير وفهم العالم الطبيعى من خلال منهج تجريبى يبدأ بملاحظة حسية للأشياء وللظواهر.

ولقد فهم المسلمون الأوائل ووعوا جوهر الرسالة المحمدية جيداً، فبرز منهم العلماء فى شتى فروع العلم الطبيعى، كما برز منهم المفكرون والفقهاء والأدباء، وهم الذين كان لهم الأثر الكبير فى المد الإسلامى وفرض سلطان الاسلام على العالم آنذاك. والناظر فى كتب المؤرخين المسلمين فى تلك الفترة المزدهرة يجد أنها كلها كانت تؤرخ للانجازات الفكرية والعلمية والدينية ، إذ يبدو ذلك من مجرد النظر فى عناوين المؤلفات التأريخية مثل " الطبقات الكبرى"، " طبقات الأطباء" ، " طبقات الفقهاء" ، " طبقات الشعراء" ، " طبقات النحويين" ، طبقات اللغويين"، " طبقات المتكلمين"، "طبقات الصوفية" و" أخبار الحكماء" .. الخ. لقد ارتفع فكر الأمة الإسلامية ممثلاً فى علمائها فى شتى فروع العلم إلى مكانة تجعل أقوالهم وأفعالهم جديرة بالتسجيل والتاريخ، هذا فى الوقت الذى لم يلتفت أحد إلى التأريخ لبطولات خالد بن الوليد أو سعد بن أبى وقاص أو عمرو بن العاص أو طارق بن زياد أو

غيرهم من القادة العسكريين، فقد كان المؤرخ الإسلامي يعي تماماً أن الدافع الأكبر لهذه البطولات العسكرية كان الدين وكان إنكار الذات. إنهم حتى حينما كانوا يؤرخون لسيرة الرسول (عليه الصلاة والسلام) كانوا يؤرخون له بوصفه نبياً ورسولاً وليس بوصفه بطلاً سياسياً أو قائداً عسكرياً .

إن المسلمين الأوائل صناع الحضارة الإسلامية كانوا يعون أنهم قادرون بأصالتهم الفكرية – الدينية أن يهضموا التراث الفكرى السابق ويتجاوزوه، وقد فعلوا ذلك دونما حساسية أو خوف، إذ نقلوا التراث اليونانى فى شتى فروع المعرفة من المنطق والفلسفة إلى السياسة والأخلاق وشرحوه وحللوه ثم تجاوزوه. ولذلك فقد تضاءلت عندهم أهمية الحكام والقادة إذا ماقيست بمكانة وأهمية جابر بن حيان أو الحسن بن الهيثم أو أبو بكر الرازى وغيرهم من الفقهاء. أو بمكانة الكندى أو الفارابى أو ابن سينا أو الغزالى أو ابن رشد من الفلاسفة. إن مكانة هؤلاء العلماء والفقهاء والفلاسفة فاقت مكانة من عاصروهم من الحكام، بل على العكس لقد كانت عظمة هذا الحاكم أو ذاك تقاس بمدى ماإجتذب إلى جواره من علماء وفلاسفة وشعراء وفقهاء وبمدى الازدهار العلمي والفكرى الذى تحقق فى عهده، فأين نحن من أولئك الأجداد العظماء الذين عرفوا للفكر والعلم قيمتهما، وللحرية الفكرية دورها فى تطوير العلوم وتجديد الدين بالقياس والاجتهاد!!

وقد تلقفت أوروبا راية الحضارة من الشرق الاسلامى فى مطلع العصر الحديث على أثر مرحلة اتصال مباشر تم بينهما قبيل وأثناء مايسمى بعصر النهضة الأوربية، ولاشك أن معجزة الحضارة العربية – بتعبير سارتون فى تأريخه للعلم – قد ساهمت بشكل كبير فى هذه النهضة الأوروبية وتوليد المنهج التجريبى الذى اتبعه فرنسيس بيكون وجاليليو كما أكد اتين جيلسون فى" تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى".

لقد استطاعت أوروبا أن تخرج من عباءة الظلام التى غلفتها فى العصور الوسطى بعد كفاح طويل من جانب علماء وفلاسفة عصر النهضة ، وكان الفاصل بين العصرين الوسيط والحديث، فيلسوفان هما، رينيه ديكارت الفرنسى وفرنسيس

بيكون الانجليزى. أما ديكارت فقد أعلن فى " مقال عن المنهج" أنه لن يقبل إلا الحقيقة الواضحة البديهية بداهة رياضية بعد أن قام فى " تأملاته" باثارة الشك فى كل ما ورثه من أفكار وعادات وتقاليد، وحينما وصل الشك إلى ذروته بالشك فى وجوده ووجود الله والعالم، حينذاك تكشفت أمامه أولى الحقائق البديهية، هى أن ثمة كائنا "موجود " هو ذلك الكائن الشاك، فأنا أفكر. اذن أنا موجود. وهنا تسلسلت الحقائق واحدة بعد الأخرى، فمن وجود النفس، أثبت وجود الله فوجود العالم والأشياء . أن قيمة ديكارت تكمن فى استخدامه لمنهج الشك الذى زعزع ثقة الإنسان الأوروبى فى كل ما ورثه من أفكار وعادات وتقاليد بالية يجب النظر إليها بمنظور جديد. وقد جدد ديكارت هذا المنظور بقواعد المنهج الرياضى.

وعلى الجانب الآخر، قام فرنسيس بيكون بمحاولة جبارة لإخراج الإنسان الأوروبى من مرحلة الخلط بين الدين والعلم إلى مرحلة يجب الفصل فيها بين هذين المجالين المتمايزين. فالدين أساسه النقل عن الوحى وهو علاقة بين الإنسان والله، أما العالم فهدفه السيطرة على الطبيعة عن طريق " التجربة". ولاتعارض بين هذا وذاك . ولقد نجح بيكون فى تخليص الإنسان الأوروبى من " الأوهام الأربعة". ووضع قدمه على الطريق الصحيح فى فهم العالم الطبيعى يفسر من خلاله قوانين العقل الفلسفى أو الوحى الدينى، بل من خلال ملاحظة الظواهر الطبيعية تلك الملاحظة الحسية المحضة، واجراء التجارب المعملية ثم استخراج القوانين العلمية المفسرة للظواهر. ولقد أصبح العلم التجريبى أمراً واقعاً ملموساً بعد كتاب بيكون " الأورجانون الجديد". وشهد العصر نهضة علمية واسعة سارت فى اتجاهين، اتجاه رياضى منطقى أسسه ديكارت ودعمه اسبنيوزا وليبنتز، واتجاه تجريبى بدأه بيكون ودعمه جون لوك وجون استيوارت مل.

وإذا كان هؤلاء قد حملوا لواء التجديد فى العلم وفى نظرية المعرفة، فإن غيرهم قد حملوا لواء التجديد فى الفلسفة السياسية حيث استشاط مكيافيللى غضباً من تفكك ايطاليا .فكتب " الأمير" ليضع أول لبنة فى بناء الفلسفة السياسية الغربية الحديثة حيث طالب بالفصل بين الدين والدولة، ودعم هذا الفصل وأكد على

ضرورته باصرار فلاسفة العقد الاجتماعى خاصة جون لوك وجان جاك روسو. وشاركهم من فلاسفة هذا العصر التنويرى فولتير ومونتسكيو.

وعلى أساس تلك المبادئ الفلسفية الليبرالية التى نادت بالفصل بين الدين والدولة، والفصل بين سلطات الدولة، وطالبت بحرية المحكومين وتحديد سلطات الحاكم وقصرها على خدمة المواطنين والسهر على أمنهم وراحتهم. كما نادت بالمساواة والإخاء الإنسانى، وحرية العقيدة والرأى.

وعلى أساس كل ذلك، ومن أجل تحقيقه قامت الثورة الفرنسية ثم الثورة الأمريكية وعاش الغربيون عصر الليبرالية السياسية والرأسمالية الاقتصادية من خلال ما أعلنه الفلاسفة الليبراليون فى المبدأ الشهير " دعه يعمل .. دعه يمر" الذى حوله الإقتصاديون أمثال آدم سميث صاحب " ثروة الأمم" وديفيد ريكاردو صاحب " مبادئ الاقتصاد" إلى قوانين اقتصادية فتحت الآفاق للإنتقال من عصر الإقطاع الزراعى إلى عصر الرأسمالية الصناعية والاقتصاد الحر .

وحينما تحولت الرأسمالية الاقتصادية إلى احتكارات سواء من الأفراد أصحاب رؤوس الأموال أو من الدول الغربية الكبرى واستفحل خطرها بدأت تظهر الدعوة إلى الاشتراكية على استحياء إلى أن جاء ماركس وانجلز وقدما أسس الفلسفة الاشتراكية العلمية حيث قدما المادية الديالكتيكية مدعمة بالمادية التاريخية التى كانت السبب فى الانتشار السريع للفلسفة الماركسية حيث أوضح الماركسيون فيها أن قوانين التطور التاريخى تؤكد حتمية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية ثم إلى الشيوعية الكاملة. كما تم الانتقال حتمياً قبل ذلك من النظام الاقطاعى إلى النظام الرأسمالى.

وما كان من لينين ورفاقه من الثوريين الروس إلا أن أخذوا هذه المبادئ الماركسية وأسسوا من خلالها أول مجتمع اشتراكى بعد قيامهم بالثورة الروسية فى عام ١٩١٧م. وتنتشر الاشتراكية الماركسية بعد ذلك كانتشار النار فى الهشيم لتصبح المنافس الأكبر للرأسمالية الغربية التى أخذت تجدد نفسها يوماً بعد آخر

على يد فلاسفتها وعلمائها لتصلح الخلل وتقوم العيوب التى نبهت إليها الماركسية. فكان الجدل بين فلاسفة الاتجاهين ممثلاً فى ذلك الحوار الدائم بين الرأسماليين والماركسيين سواء كان بادياً على السطح أو يدور فى الخفاء، فالصراع الدائر بين المعسكرين الغربى الرأسمالى والشرقى الاشتراكى الآن هو فى حقيقته صراع فكرى ايدلوجى وليس مجرد صراع سياسى أو عسكرى.

ومن كل ذلك نخلص إلى مابدأنا منه، أن الفكر الفلسفى يمثل نقطة البدء فى أى حضارة، فلا حضارة بلا رؤية جديدة ومنهج جديد، وصانعو ذلك هم الفلاسفة. وإذا كانت الفلسفة تضع الحجر الأول فى بناء الحضارة الجديدة فإن الجمود والتحجر الفكرى يكون بمثابة المسمار الأول فى نعش الحضارة، فحينما نتساءل عن أسباب انهيار الحضارة أى حضارة، ينبغى أن نعود دائما إلى الجذور الفكرية لذلك. وسنجد أنه نضوب معينها الفكرى. فحينما يتحول المفكرون من فلاسفة مبدعين إلى حواريين وشراح وحفاظ ومرددين، ينضب معين التجديد، وينعكس ذلك على كل مظاهر الحضارة ورموزها فينضب معين العلماء ويصبح التقدم العلمى بطيئاً فى جوهره وإن طفى على السطح أخبار المكتشفات الجديدة والاختراعات الفذة، فإن تلك نواتج النظريات العلمية الأصلية السابقة، كما يتحللون من دينهم وإن حافظوا على ممارسة شعائره وطقوسه. وتنهار الأخلاق ويتجه الناس نحو المادى واللذى والحسى.

أما الدليل على ذلك، فإنك واجده إن نظرت إلى بدايات الانهيار فيما سبق أن أشرنا إليه من حضارات. فقد نضب معين الحضارة المصرية القديمة حينما لم تستطع أن تلد "اخناتون جديد"، حينما عادت الأمة المصرية تمجد الماضى وتقدسه فى صورة الايمان مرة أخرى " بأمون" والتعددية الإلهية، وعبادة الحيوانات وظواهر الطبيعة، حينما أخذت تعيد وتردد نفس الصيغ الأخلاقية والدينية للأجداد العظام فى الدولة القديمة.. الخ. ولم يكن كل ذلك يجدى أمام تحد عظيم أتاها من الأمة اليونانية الفتية التى كانت تخرج آنذاك من عباءة البدائية إلى آفاق عصرها الفتى.

أما الحضارة اليونانية. فقد خبت حينما لم تستطع أن تأتى بأرسطو آخر واكتفت بأن عاشت على أمجاد عسكرية حققها الاسكندر الأكبر ومات قبل وفاة أرسطو بعام واحد، خبت حينما جمدت عند أمجادها الفكرية السابقة ودارت فى فلكها دون أن تتقدم خطوة واحدة إلى الأمام. وحتى حينما حاول بعض فلاسفتها وعلمائها التجديد مثلما حدث على يد أبيقور وكريسيبوس من الفلاسفة أو على يد أريستارخوس من العلماء كان جنود الجمود أقوى لأنهم توقفوا عند مرحلة أرسطو وظنوا أنه قدم لهم كل ما يجب أن يتمسكوا به وليكتفوا بالشرح والتحليل والتعليق والتلخيص وإن ضاقوا قليلاً بما قدمه أرسطو كانوا يضيفون عليه القليل مما أبدعه أفلاطون فى محاولة للتوفيق بينهما. اذن كان الجمود عند ما قدمه فلاسفة اليونان الكبار أول مسمار فى نعش الحضارة اليونانية الزاهية، فتم التحول من مجد الفكر إلى المجد الحربى ومنه إلى التفكك والانهيار.

ونفس الحال نجدها فى الحضارة الإسلامية، اذ يؤرخ لبداية نهاية عصرها الزاهى بتوقف التجديد والعطاء الفكرى، حينما اكتفى السلفيون بفكر الغزالى المتمثل فى " تهافت الفلاسفة" و" احياء علوم الدين" وقاموا يهيلون التراب على كل جديد أساسه العقل، فكانت حربهم الشعواء ضد العقل وحرية الفكر هى بداية النهاية، فكانت نكبة ابن رشد وإحراق كتبه فى القرن الثانى عشر دليلاً على أن الأمة لم تحتمل جرأة الفيلسوف وعبقرية الفكرة. ولم يفلت من ذلك الجمود والخواء إلا ابن خلدون فى القرن الرابع عشر، فقد جاءت عبقريته الفذة على غير موعد، فقد كان كالعملاق وسط قبيلة من الأقزام – على حد تعبير سارتون فى " مقدمة لتاريخ العلم" – ولذلك لم يخلفه تلاميذ يواصلون جهوده ليبدأ عصر إحياء فكرى جديد، وقد كان ذلك سيؤدى حتما إلى النهوض من تلك الهوة، هوة الجمود السحيقة آنذاك. لكن هيهات أن يحدث فقد كان المناخ غير مهيأ، فكم من مرة هوجم ابن خلدون وخلعوه من عمود تدريسه بالأزهر، كما خلعوه أكثر من مرة من منصبه كقاضى للقضاة.

لقد كانت بداية النهاية إذن حينما بدأ الأجداد يميلون إلى الترديد ولايقبلون الجديد، حينما بدأوا ينزعون إلى الشرح والتلخيص دون الإبداع والتفرد، حينما بدأوا يحلون مشكلات عصرهم من خلال النظر فى مؤلفات السابقين وفيما قاله الفقهاء القدامى دون محاولة للاجتهاد. وكان من الطبيعى إذن أن يصبحوا فريسة سهلة لكل صنوف الغزوات فكرية وسياسية واقتصادية وعسكرية من مختلف جبهات الأعداء لأن داخلهم لم يكن بالقوة المتناسبة مع قوة هؤلاء الغزاة، والداخل لايصنعه إلا عقيدة قوية وفكر ثاقب مجدد وعقل واع وضمير حى يقظ. وكل ذلك افتقدوه حينما افتقدوا روح المغامرة الفكرية وترك العنان للاجتهاد والإبداع.

وهل نجت الحضارة الأوروبية الحديثة من ذلك المصير بما تحاول أن تدخله من تجديدات فكرية على نظرياتها الأساسية سواء لدى الرأسماليين أو لدى الماركسيين؟! لا .. الحضارة الغربية الآن أصبحت تواجه نفس مصير سابقتها من الحضارات، مصير الانهيار. فقد كشف فلاسفة التاريخ المعاصرون عن ملامح انهيارها، إذ رغم كل مانراه على السطح من تقدم تكنولوجى تقنى، فإن هذا التقدم ليس حضارياً بقدر ما هو انتقال تدريجى تشهده الحضارة الغربية منذ سنوات عديدة من كونها حضارية فنية مبدعة فى مجالات الفلسفة والعلم والأخلاق والفن والسياسة.. الخ إلى مدنية جوهرها الاتجاه نحو التوسع فى كافة المظاهر المادية التكنولوجية.

ومن هنا، فقد نبه اشبنجلر واشفيتسر وتوينبى إلى أن الحضارة الغربية تعيش الآن فى مرحلة بداية النهاية لها، ذلك لأنها فرغت من محتواها وأصبح التحلل الدينى والأخلاقى والجرى وراء مطالب الجسد ورفاهيته كالديدان التى تأكل لحمها. فهل نعى الدرس وننعم النظر ، ونفيق لتكون لنا الغلبة فى الدورة الحضارية القادمة كما يتنبأ لنا بعض فلاسفة التاريخ والحضارة الغربيين!!.

ولنتذكر أن الدعامة الأولى للنهضة الحضارية المنتظرة هى النهضة الفكرية من خلال توليد فكر أصيل واع لمتطلبات المرحلة الحالية، وتقديم البديل الروحى -

الأخلاقى لهذا الخواء وتلك المادية المتفشية فى بنية الغربى الآن. والفكر الجديد لايأتى من فراغ وإنما من خلال الوعى الذى يتساوق فيه تنقية التراث وإبراز جوهره الأصيل، والوعى بكل ما فى العصر من فلسفات ومعرفة جذورها.

ومن هنا، فإن دراسة تاريخ الفلسفة ليس ترفاً وليس تسلية، بل هو دراسة لتاريخ الوعى الإنسانى وسوف ندرك ذلك تفصيلاً كلما تقدمنا فى قراءة سطور هذا الكتاب إن الفلسفة - كما قال هيجل الفيلسوف الألمانى الكبير - هى عصرها ملخصاً فى الفكر. وأنا أضيف إلى تلك المقولة الشهيرة أن الفلسفة إن كانت أصيلة تكون أيضاً إيذاناً بميلاد عصر جديد.

إن الفلاسفة أيها السادة قوم أرقتهم دائماً مشكلات عصورهم فحاولوا قدر جهدهم أن يتغلبوا عليها، وأن يقدموا لها الحلول وإذا ماحدث أن استعصى فهمها على معاصريهم ووقفوا كحجر عثرة أمام تطبيقها أو الاستفادة منها، فإن هذا لايقلل من قدر الفكرة الفلسفية المطروحة لأنها قد تعلو على العصر أو تسبقه فينتفع بها عصر آخر، فمن أخص خصائص الفكرة الفلسفية أنها فكرة متميزة أصيلة إن ارتبطت فى ظهورها بظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية معينة، فإنها فى ذاتها صالحة للتأمل والمناقشة فى أى زمان وأى مكان، صالحة لأن تكون نبراساً هادياً لمن يعانيها ويهتم بها ويرى فيها ذلك الضوء المرشد الهادى وسط عواصف الحياة.

إن الفكرة الفلسفية ضرورية لأى عصر، وإذا كان أبناء الأمة لايعون ذلك فإن الذنب ليس ذنب الفلاسفة، بل إنه فى أغلب الأحوال ذنب أولئك الذين اعتادوا أن يقدم لهم كل شئ جاهزاً دونما معاناة أو جهد فكرى، إذ لاشك لدى فى أن الوعى الفلسفى بمشكلات العصر، ثم الخروج من مجرد الوعى إلى تقديم الحلول لهو أصعب بكثير من أن يصنع الإنسان صاروخا أو يخترع قمراً صناعياً، فكل تلك المخترعات تكون سهلة يسيرة فى عصر يكثر فيه من يعى الأهمية النظرية للفلسفة والعلم. ثم إن الانتقال من مرحلة الوعى الفردى إلى الوعى الجماعى بأهمية الفكر

وريادته ينتج عنه تلقائياً التحام الفرد بمجتمعه ليصنع سيمفونية من العمل الجماعى الخلاق الحقيقى يرتبط فيه القول بالفعل، وتتحول فيه الكلمات إلى دستور للعمل.

إن ذلك هو ماحدث بالضبط فى التجارب الحضارية السابقة، كما يحدث فيما نشهده الآن من تجارب حضارية تنمو الآن بقوة واطراد كالتجربة اليابانية، والتجربة الصينية وغيرهما من التجارب التى ستطفو آثار نموها وقوتها الحضارية قريباً وسنشهدها بعد ذلك.

وكل ما نتمناه أن يسفر هذا الكتاب وأمثاله عن مكابدة أول خطوة من خطوات الوثبة الحضارية المرجوة، ألا وهى الوعى بأهمية الفكر فى بناء الحضارة، وبأن للفلسفة فائدة قصوى فى تربية العقلية النقدية المجددة المبدعة فى كل المجالات.

الباب الأول

فلاسفة شرقيون

الفصل الأول

إخناتون .. الملك الفيلسوف

اخناتون الملك الفيلسوف

في الوقت الذى كاد التاريخ أن يحكم فيه على ديانة مصر القديمة بأنها ديانة تعدد، وبأن ملوكها لاشأن لهم بالدين وأنهم يخضعون خضوعاً مطلقاً لسلطة الكهنة، ظهر ملكها الفيلسوف "اخناتون" ليؤكد بظهوره دلالات عديدة.

أولها: أن مصر القديمة أنجبت أول وأعظم " فرد" فى التاريخ العالمى بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان، ففى ظل سيطرة تكون مطلقة لعبادة الإله آمون، وفى ظل السيادة التامة لكهنته كان على هذا الشاب أن يقف موقفاً فلسفياً حاداً - نتيجة تأملاته الخاصة - جعله يصارع هذه القوة العظمى، قوة الكهنة رغم مافى معارضتها من خطر عظيم على فرد فى مثل رقة ودماثة خلق اخناتون.

وثانيها: أن عقيدة " التوحيد" نبت مصرى أصيل، عرفها المصريون قبل الأديان السماوية وكان ذلك نتيجة تأملات كهنتها لتصورات شتى حول الألوهية، وحينما أسلمت تلك الكيانات الإلهية التى خلقتها التأملات القديمة نفسها لتأملات إخناتون كان موقفه الفكرى الفريد برفض كافة مظاهر التعدد وضرورة أن يكون للعالم إله واحد خلق كل شئ وهو يرعى ما خلق .

أما **ثالث** تلك الدلالات: فهى أن الفلسفة بمعناها النظرى وليس العملى فقط كانت إبداعاً مصرياً، فالفلسفة هى فى المقام الأول موقف عقلانى يتخذه الفيلسوف من مشكلة ما، ولاشك أن موقف إخناتون من عقائد عصره الدينية كان موقفاً فلسفياً فريداً عمقه الاقتناع العقلى الشديد لديه بأن عقيدته التوحيدية هى العقيدة الصحيحة وأن ما عداها وهم وضلال. وقد اكتسب هذا الموقف الفلسفى أبعاداً أعمق بتلك الأدلة والبراهين التى ساقها إخناتون فى قصيدته الشهيرة للتدليل على صحة معتقده

حول واحدية الإله وعالميته. وقبل أن ننظر فى فكر إخناتون لنشاهد كيف تحققت هذه الدلالات وغيرها لديه، لنتساءل أولاً عمن يكون هذا الرجل؟!.

إنه أحد الملوك العظام فى الأسرة الثامنة عشرة التى بدأت حكمها مؤسسة للدولة الحديثة التى يؤرخ لبدايتها بعام ١٥٧٥ ق.م واستمرت حتى عام ٩٤٥ ق.م الذى شهد نهاية عصر الأسرة الحادية والعشرين. ولقد استعادت الملكية هيبتها فى عصر الأسرة الثامنة عشرة بشخصيات فراعنتها وجهودهم مع شعبهم فى توطيد استقلال دولتهم وتنمية مواردها واتساع حدودها وفرض سيادتها الكاملة على أجزائها.

ولقد كان إخناتون سليلاً لأسرة أحمس الأول مؤسس الدولة الحديثة، تلك الأسرة التى حكمت مصر أكثر من قرنين ونصف من الزمان، تعاقب على الحكم خلالها اثنا عشر فرعوناً، كان أهمهم بلا شك أحمس الأول الذى أكمل تطهير البلاد تماماً من الهكسوس واستعاد علاقات مصر بالشام وكريت وبلاد النوبة، وسار على نهجه ابنه أمنحوتب الأول. وكذلك تحتمس الأول وتحتمس الثانى وحتشبسوت. أما أعظمهم فكان تحتمس الثالث أعظم رجال الحرب من ملوك مصر وكان انفراده بالعرش فى عام ١٤٦٨ق.م، وقاد هذا القائد العسكرى الفذ العديد من المعارك وانتصر فيها جميعاً بفضل حبه لجيشه وقوة منطقه مع قواده ومشاورتهم فى كل خططه الحربية، وبفضل شجاعته النادرة حيث كان يتصدر الصفوف فى مواجهة الأعداء.

ولقد حقق تحتمس انتصارات عسكرية عظيمة فى مجدو وقادش مكنته من إعادة الاستقرار فى ربوع الشرق الأدنى واحكام سيطرته على دولته التى اتسعت من أقاصى آسيا الغربية. وقد أدت جهوده وجهود من خلفوه على عرش مصر حتى بداية عهد أمنحوتب الثالث خليفة تحتمس الرابع إلى أن بلغت خيرات مصر وثرواتها مبلغاً لم تشهده من قبل بفضل الاستخدام الأمثل لكل ثرواتها والنظام الإداري الناجح الذى استخدموه وكذلك لأن الدولة استطاعت توطيد سيطرتها على

عصب التجارة البرية فى الشرق، والتجارة البحرية فى البحرين الأحمر والمتوسط. وحملت طرق التجارة البرية والبحرية الأفواج الكثيرة من التجار والسفراء والزوار من مصر وإليها، فضلاً عن أفواج الأرقاء والجوارى التى وصلتها من الشمال والجنوب مما كان له أبلغ الأثر فى التبادل والتقارب الثقافى واللغوى والفنى والصناعى بين مصر وجيرانها آنذاك[١] .

وكان من نتيجة ذلك كله أن تسلم أمنحوتب الثالث والد إخناتون حكم مصر وهى تعيش أزهى عصورها وتنعم بخيراتها، ولكنها فى عهده ركنت إلى النعيم والاستمتاع بما أحدثه السابقون، فقد هادنه ملوك الشرق وأمراؤه وكثيراً ما أرسلوا إليه الهدايا من الأرقاء والخيول والمركبات والجوارى والأحجار الكريمة مقابل أن يفيض عليهم بعطائه من الذهب. وأكثر هو من الزيجات ومصاهرة كل الملوك والشعوب لتزداد بينه وبينهم عرى المودة والصداقة. ومع ذلك فلم يشأ أن يزوج أمراء من هؤلاء من أميرات مصر وفتياتها رغم إلحاحهم، فقد كتب لملك بابل رداً على هذا الإلحاح " لم يسبق أن أرسلت أميرة مصرية إلى أى إنسان" [٢] .

وسط هذه الحياة الكريمة المترفة التى شهدت فيها مصر أوج عزتها وكرامتها وسيادتها ولد وتربى أمنحوتب الرابع (اخناتون). ولكن شهدت الدولة فى ختام حكم والده بعض مظاهر الضعف التى بدت فى استخفاف البعض ومنهم حكام كنعان بالجنود المصريين، فكانوا يواجهونهم بالأسلحة وفى نفس الوقت يرسلون الرسائل إلى الملك يعبرون فيها عن حبهم وولائهم. وكان الملك كثيراً مايركن إلى هذه الرسائل ويصدقها لما حوته من نفاق ومداهنة ولم يحس بخطورة مايمكن أن تسفر عنه هذه المناوشات التى أسفرت فى مطلع حكم اخناتون عن استيلاء هؤلاء على بعض المدن ومع ذلك ظلوا على نفاقهم له، وبلغ من صفاقة أحدهم وكان يدعى عزيرو أن استولى على بعض المدن وخربها وكتب إلى الملك بأنه إنما استولى عليها ليحميها من الحيثيين، وخربها حتى لايستفيدوا منها وأنه إنما يتطلع إلى رؤية وجه مولاه البهى.

لقد كانت هذه هى الصورة السياسية التى عايشها اخناتون قبيل حكمه وفى مطلع عهده بالحكم. أما الصورة الدينية فكانت تشير إلى سيادة الإله آمون على الآلهة المحلية الأخرى نظراً لأن عبادته كانت مرتكزة فى مدينة طيبة التى كان ينتمى إليها فراعنة الدولة الحديثة، ومن ثم كان من الطبيعى أن يتشيعوا لهذا الإله ويمجدوه، وكان عادة هؤلاء فيما قبل اخناتون أن يتمسحوا بالدين وكرامات آمون كلما أحل أحدهم بشبهة يمكن أن تمس شرعية ولايته للعرش فكانوا يسارعون إلى تأكيد تدخل آمون رب الدولة بنفسه فى اختياره أو يؤكد أحدهم بنوته المباشرة لآمون وأنه يتقمص روح أبيه حين أنجبه. وكان من مدعى ذلك حتشبسوت وتحتمس الثالث والرابع وأمنحوتب الثالث والد اخناتون(٣).

ترتب على هذا التمجيد لآمون أن ظهر له نوعان من التسابيح، نوع غلب عليه الخلط والبعد عن مظنة التوحيد. ونوع آخر اقترب به إلى دائرة التوحيد؛ حيث أحاطته هذه الطائفة بكل صفات الإله المبدع، الخالق، الواحد ورغم ذلك فهو فى كل شئ، حال فيه " فهو أكبر من فى السماء، أسن من فى الأرض، رب الكائنات، باق فى كل شئ" وهو كما تقول احدى التسابيح " كائن فرد، خلقت كل موجود، واحد أبدعت الوجود .. يامن صدر البشر عن مقلته، ووجد الأرباب بمنطوق فمه، واهب الحياة أسماك الماء والطير فى كبد السماء"(٤).

لقد آمن أتباع آمون اذن بوحدانية إلههم وخفاء جوهره ووجوده فى كل الوجود، ولكن عاب تصورهم أنهم لم يكتفوا له باسم واحد ، ولم ينزهوه عن التشبيه، ولم ينكروا تعدد الأرباب إلى جانبه. ولكن بعض المجددين سعوا إلى تنزيهه تماماً واعلان وحدانيته صريحة واضحة ولم يكن بامكانهم اعلان ذلك دفعة واحدة. ولذلك حاولوا البدء بتحديد اسمه رابطين بين القديم من معتقداتهم وبين مايطمحون إلى التعبير عنه فكان أن تردد بينهم اسم " آتون" وهو اسم قديم تداوله أسلافهم بمعنى " الكوكب" منذ عهد الدولة الوسطى"، واتجه تجديدهم فى اتجاهين؛ اتجاه لفظى حيث دلوا بالإسم على " كوكب الشمس". واتجاه دينى عبروا عنه بقولهم بأنه هو الإله المتحكم فى كوكب الشمس وكانوا إذا عبروا عن اتساع سلطان

فرعونهم قالوا " إنه يسيطر على مايحيط به آتون"[٤]. وشيئاً فشيئاً أصبح اسم " آتون" يتردد إلى جوار اسم " آمون"، وأصبح أتباع آتون يتنافسون مع أتباع آمون فى تجديداتهم فى عصر تحتمس الرابع الذى كان قد بدأ عهده بإعلان انتسابه إلى رب الشمس وادعى أنه تراءى له فى رؤياه، وأوصاه أن يرعى شئونه، ولقد قال فيما بعد " أنه يرى جميع العالم فى ساعة واحدة"[٦].

من كل ذلك يتضح لنا أنه ليس من قبيل المصادفة بعد كل ماسبق من تطورات أن تظهر فى عصر أمنحوتب الثالث الدعوة إلى عالمية الإله جنباً إلى جنب مع عالمية الدولة المصرية، وكان جوهر الربط بين الدعوتين هو " إله الشمس".

وقد كشفت أنشودة تركها اثنان من رجال العمارة فى عصر أمنحوتب الثالث هما " سوتى" و "حور" عن كل ذلك حيث تقول معبرة عن اتساع دولة إله الشمس:

" .....هو الذى يرى ماخلق، والسيد الأحد يأخذ جميع الأراضى أسرى كل يوم بصفته واحداً يشاهد من يمشون عليها.

مضىء فى السماء وكان كالشمس.

وهو يخلق الفصول والشهور.

فالحرارة حينما يريد، والبرد عندما يشاء.

فكل بلاد فى فرح عند بزوغه كل يوم لكى تسبح له"[٧].

وهنا نصل إلى أمنحوتب الرابع الذى تولى الحكم فى النصف الأول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد حيث تصاعد النزاع الشديد بين البيت المالك من ناحية وبين كهنة الإله آمون من ناحية أخرى. وقد انحاز الملك الشاب إلى مناصرة الثورة على آمون، فلم يكن الإله الذى يناصره سوى " آمون رع" ولم يكن آمون رع سوى صورة جديدة لإله الشمس القديم. ولذلك فهو لم يظن فى البداية أنه إنما يرتكب إثماً بمناصرته لآمون رع، ولكن كهنة آمون التقليديون والذين كان لهم

سطوتهم الكبرى قد اعتبروا ذلك هرطقة لا تحتمل[٨]. فما كان منه إلا أن أعلن ثورته الشاملة على " آمون". وكشف عن ذلك بوضوح حينما غير اسمه الملكى من أمنحوتب (أى آمون راضى) إلى اخناتون (أى المفيد لآتون) ابتعاداً عن مظنة عقيدة "آمون" وتقرباً إلى " آتون" . كما أصدر قراراً بالشروع فى بناء معبد ضخم للرب (آتون) فى الكرنك ويقع هذا المعبد شرق معبد آمون، وأمر باقامة شاهد حجرى ليخلد هذه المناسبة، وقد وصف الإله بأنه " آتون الحى، العظيم، سيد السماء والأرض".

وقد جاهر اخناتون بعقيدته الجديدة فى العام السادس من حكمه، وعزف كلية عن تجسيد إله الشمس برسمه فى هيئة طائر أو حيوان أو إنسان له رأس صقر يحمل فوق رأسه قرص الشمس كما كان متبعاً من قبل. فلقد عمد اخناتون إلى تصوير الإله الجديد فى صورة تجريدية عبارة عن حفر غائر لشعاع الشمس، قرص يكتنفه رمز الأفعى المقدسة فى تاج ملوك مصر الأقدمين وتتدلى من عنقه علامة الحياة ويخرج منها عديد من أشعة الشمس تنتهى بأيد بشرية[٩] .

ومادام التحدى قد أصبح سافراً، فقد تفجرت الثورة كاملة على ماعدا "آتون" الإله الأحد. لقد أراد اخناتون ومن آمنوا معه وتعصبوا للصورة الجديدة لآتون، أن يحولوا إيمانهم إلى أفعال لصالح معتقداتهم، فبدأوا فى محو اسم آمون من كل المعابد والمقابر ولم تلق هذه المجموعة المتعصبة بالا للأضرار التى ألحقوها بتلك المبانى الجميلة. ولم يتوقفوا عند محو اسم آمون فقط، بل حذفوا فى حالات كثيرة أسماء الإلهة الأخرى، ففى معبد بتاح فى الكرنك شوهت أسماء بتاح وحتحور، وفى بهو أعمدة تحتمس الثالث، فى الكرنك لحق بهذا المصير جميع الإلهة ايزيس وأوزوريس وحورس وأتوم ومنتو وغيرهم. وكان الأكثر دلالة على إيمان هؤلاء الشديد بعقيدة التوحيد أن كانوا يحذفون كلمة آلهة أينما وجدوها، فلم يعد مقبولاً فى ظل الإيمان بإله واحد أن يكون هناك آلهة[١٠] . ومن ثم فقد أعلن اخناتون ايقاف كهنة آمون عن العمل، وأعلن أن آمون اله زائف وأن عبادته إلحاد[١١].

ولم يبق إلا أن يهجر اخناتون طيبة ليقطع صلته بالماضى تماماً وليقوم بخطوته الحاسمة فيأمر ببناء عاصمة جديدة لملكه لا يسمح فيها بوجود إله سوى " آتون" . وقد اختار مكان العاصمة الجديدة بنفسه فى المنطقة التى تسمى الآن" تل العمارنة" وهى تتوسط مصر إذا قيست كل مساحتها. وشيدت المدينة الجديدة بمقاييس فنية رفعية المستوى وجديدة ، سميت آنذاك " أخت آتون" أو " أخيتاتون" أى " أفق الشمس" . وانتقل إليها الملك الفيلسوف بحاشيته. ومنذ أن دخلها أخذ على نفسه عهداً بالايغادرها طيلة حياته. وأصبح منذ ذلك الوقت " العائش فى الحقيقة" [١٢]، وبعد ذلك أطلق على نفسه أيضاً " ذلك الذى يعرف اسم آتون"، فهو اذن نبى هذا الدين ورسول الإله ومن واجبه بناء على ذلك أن ينشر رسالته وأن يبصر بجمال " آتون" وينشر عبادته فى أنحاء البلاد ويجعل اسمه واضحاً للناس لأن أباه تجلى له وأعطاه هو وحده الحق فى فهم أفكاره ومعرفة أسرار قوته[١٣].

والآن لنسأل عن صفات هذا الإله وعن دعائم هذا الدين الذى كان اخناتون نبيه وناشره؟!.

إن أناشيد عديدة قد اكتشفت فى مقابر تل العمارنة، أهمها النشيد الذى وجد مكتوباً على جدران مقبرة الكاهن " آى" وقد عزيت هذه الأنشودة فى حالات أربع – كما يؤكد برستيد – إلى اخناتون نفسه حيث كان يشاهد وهو ينشدها أمام "آتون".

وقد صور اخناتون فيها الإله آتون فى أجمل صورة مجردة، واختار الشمس رمزاً له باعتبار أن الالوهية – فى رأيه – تبدو أكثر ما تبدو فى الشمس فهى مصدر الضوء والحياة على الأرض ، وهو يخاطب آتون فيها قائلا :

" أنت تشرق بجمالك يا " آتون" الحى ، يارب الأبدية.

انك ساطع وقوى وجميل.

وحبك عظيم وكبير.

أشعتك تمد بالبصر كل واحد من مخلوقاتك.

ولونك الملتهب يجلب الحياة إلى قلوب البشر.

عندما تملأ بحبك الأرضين"[14].

ولايجب أن نتسرع فنتصور مما مر أن ما يقوله اخناتون ليس جديداً على ما عرف من قبله عن عبادة الإله آمون رع. اذ تبدو أصالة التصور الاخناتونى فى أننا لم نعد نرى أى تجسيد مادى للإله، فهو لم يعد يذكر فى أى مكان شيئاً عن سفينة الإله أو عن التمثيلات المتصلة برحلته عبر السموات والأرض، بل لم يذكر كذلك فى أى مكان تستوى الشمس ليلاً بالضبط، فهى ربما تكون فى العالم السفلى لكن ليس هناك اشارة صريحة للعالم الآخر[15]. كما أن الأصالة تبدو أيضاً فى الصورة التى تغيرت إليها عبادة الإله، فقد أصبح أسلوباً جديداً لاقبل للمصريين به من قبل ولا من بعد حتى ظهور الأديان السماوية. وتتمثل أصالته فى ناحيتين: **الأولى** : أنه كان لزاماً على المتعبد لآتون المخلص لعقيدته أن ينبذ الأرباب الأخرى ويتبرأ منها باعتبارها شركاً بالإله الحق الواحد وأن يكرس المؤمن بآتون ولاءه له وحده دون غيره. **والثانية** : أن عبادة آتون لم تكن مجرد عبادة الشمس كما كان الأمر من قبل، حيث كان القصد هنا هو عبادة خواص الشمس التى تهب الحياة، فكلمة " آتون" نفسها تعنى " الحرارة الكامنة فى الشمس"[16].

ولنلاحظ مدى خصوصية إله اخناتون باعتباره واهب الحياة لكل كائنات العالم فى الأبيات التى يقول فيها:

" أنت خالق الجنين فى أحشاء المرأة.

والذى يذرأ من البذرة أناسيا .

وجاعل الولد يعيش فى بطن أمه. ومهدئاً إياه حتى لايبكى.

مرضعاً إياه حتى فى الرحم.

وأنت معطى النفس حتى تحفظ الحياة على كل إنسان خلقته.

وحينما ينزل من الرحم فى يوم ولادته.

فأنت تفتح فمه كلية، وتمنحه ضروريات الحياة[١٧]

ولنلاحظ أيضاً أن الإله هنا – كما يقول ارمان [١٨] – ليس له شريك وأن كل ما كانت تقوم به الآلهة الأخرى، يقوم هو به، فقد سوى نفسه بنفسه وخلق كل شئ بدون معونة من أحد. ولنترك التعبير عن ذلك لاخناتون حيث يقول في أنشودته:

" ايه أيها الإله الذى سوى نفسه بنفسه.

خالق كل أرض .. وبارئ كل من عليها.

حتى الناس وكل قطعان الماشية والغزلان.

وكل الأشجار التى تنمو فوق التربة.

وأنت الأب والأم لكل من خلقته.

وعندما تشرق فإن عيونهم ترى بواسطتك" [١٩].

ولاشك أن كل ذلك يؤكد نقاء العقيدة الاخناتونية، فقد أحكم اخناتون التصور الجديد للإله بمنطق جديد وفهم عميق لمعنى الألوهية وضرورة وحدانية الإله. لكن شاب هذه الصورة بعض القصور والضعف – كما يدعى ارمان – حيث أصبح هذا الإله الواحد يتجلى على أشكال ثلاثة. فهذا هو اله الشمس العام المشترك للعالم كله " الإله الطيب الذى يحب الحق، سيد السماء والأرض آتون الكبير الذى ينير القطرين". ويظهر بجانبه شكل آخر لاله الشمس كما يُعبد في تل العمارنة " آتون الحى فى بيت آتون فى تل العمارنة" أما الشكل الثالث الذى تتجلى فيه الألوهية فهو الملك نفسه، ذلك الذى طرد الآلهة الأخرى وأصبح من حقه أن يعبد هو نفسه كإله [٢٠].

ويبدو أن أرمان يستند فى تقديره لما سبق على بعض نقوش يقول إنها تصور هذه الأشكال الثلاثة ممسكون جنباً إلى جنب على أبواب المقابر، كما يستند أساساً على قول اخناتون مخاطباً الإله:

" انك تجعل كل كف تنشط لأجل الملك.

والخير فى أثر كل قدم، لأنك خلقت العالم.

وأوجدتهم لابنك الذى ولد من لحمك.

ملك الوجهين القبلى والبحرى.

العائش فى الصدق، رب الأرضين[٢١].

وفى اعتقادى أن ما قيل هنا لا يضعف ولا يعيب طهارة الصورة الأولى للإله الواحد عند اخناتون لعدة أسباب؛ أولها، أن الإله – فى الأنشودة – مايزال واحداً، وهذا يعنى أن الملك لم يجعل من نفسه إلهاً يعبد، كما أنه لم يعتبر نفسه شكلاً من الأشكال التى تتجلى فيها ألوهية الإله. فلقد احتفظ اخناتون طوال أنشودته بالمسافة بينه وبين الإله. وكان ما أقره وميز به نفسه عن الآخرين من البشر أنه أكثرهم معرفة بطبيعة الإله وبأسرار عظمته وقوته فهو يقول فى إحدى تسابيحه:

" ليس هناك واحد آخر يعرفك إلا " ابنك اخناتون"

لقد جعلته عليماً بمقاصدك"

ومن ثم فلا ضير هناك أن يكون نبياً لهذا الدين وناقلاً لوحى الإله إلى البشر، وليس معنى ذلك أن يكون شكلاً من الأشكال التى يتجلى فيها الإله. ولايخفى علينا مافى هذا التعبير السابق من مسحة صوفية واضحة تكاد تتشابه حرفياً مع تعبيرات المتصوفة من أتباع الأديان السماوية المؤمنين بإله واحد، ومعنى ذلك أن تلك التعبيرات كانت نتيجة شفافيته وتقربه إلى الإله واتصاله الدائم به.

ثانياً: أما عن بنوة اخناتون للإله، فلم يكن هذا إلا مجاراة لما كان سائداً وما جرت عليه عادة ملوك مصر والتى تمسك بها أكثر أفراد هذه الأسرة الملكية الثامنة عشرة. وعلى أى حال، فقد أدرك ارمان نفسه هذا حين قال " لقد كان العرف شائعاً منذ العصور السابقة أن يعترف بالملك كإله. ولكن هذه العادة لم تخرج أبداً عن مجال الألقاب والعبادات التقليدية[٢٢]. وقد كان هذا هو الشأن مع اخناتون.

أضف إلى ذلك أن الملك الفيلسوف كان أول من حاول بكل قوة الخروج على كل التقاليد السابقة فى هذا الشأن، فكان أول من ظهر على شعبه بكل أفراد أسرته ليؤكد تلك النزعة الإنسانية العادية التى تملكته باعتباره واحداً من الشعب. كما لم يخف عاطفته الأسرية وملاطفاته لزوجته وأولاده، ولم يجعل من نفسه صورة مثالية مقدسة بل أصر على أن تكون تماثيله وصوره من النوع العادى الذى لايخفى ملامح التشوه الخلقى أو الحياة العادية.

وبالاضافة إلى ما سبق، فإن الأنشودة التى تضمنت تلك الإشارة إلى تأليه اخناتون غير موثوق بها تماماً، إذ يقول عنها برستيد " إنها لم تدون إلا بمقبرة واحدة فقط، وقد فقد منها نحو ثلثها من جراء تعدى المخربين من الأهالى، كما يجب ألا ننسى أن البقايا التى وصلت إلينا عن طريق جبانة " تل العمارنة" من مذهب " آتون" وهى مصدرنا الرئيسى قد مرت بشكل آلى بأيدى فئة قليلة من الكهنة المهملين غير المدققين ذوى العقول الخاوية الفاترة ممن لم يخرجوا عن كونهم أذناباً لحركة عقلية دينية عظيمة"[٢٣].

. ولست أشك لحظة فى أن إيمان اخناتون بواحدية الإله، وبصورته المجردة تلك، والتى ارتفع به فيها إلى أنقى صورة، لم يأت مصادفة، بل بعد تفكير طويل وتأويل عقلى سمى فيه عقل اخناتون إلى ماوراء الإدراك المادى المحض لنشاط الشمس فوق الأرض . وهذا التفكير وذاك التأمل هو الذى يرفع من شأن ديانة اخناتون فوق كل ماكانت قد وصلت إليه الديانة المصرية القديمة أو ديانات الشرق كلها قبل هذا التاريخ. ولست أغالى إن قلت إن تصور اخناتون للألوهية قد فاق بصورة مدهشة تصورات الكثيرين من الفلاسفة اليونانيين. اذ لم تكن الألوهية – على هذا النحو التصورى الساعى نحو التجريد والما وراء – موضوعاً لتفلسف هؤلاء إلا فى عصر متأخر نسبياً، وقد قاربت تصورات هؤلاء الفلاسفة أن تصفو وتتحد على يد أفلاطون ومن بعده أرسطو. لكن كان التصور الأفلاطونى – رغم سمو روحانيته وعقلانية – متأثراً فى كثير من الأحيان بالمعتقدات الشعبية اليونانية، والتصورات الشرقية من جهة، كما كان مشوباً بعقيدة التعدد من جهة أخرى[٢٤] .

ولم يستطع أن يرتفع بالتصور التأليهي نحو الوحدانية المطلقة ونفي التعدد إلا أرسطو، وقد قدم ذلك التصور بعقلانية صارمة ليس فيها أي نزعة روحية أو شفافية صوفية[٢٥].

وما أود تأكيده اضافة إلى ما سبق، أن الثورة الاخناتونية لم تكن فى مجال الألوهية أو العقيدة الدينية فقط، بل كانت ذات أبعاد اجتماعية يوتوبية واسعة غفل الكثيرون عن التنبيه إليها. إن هذا الموقف الفلسفى الفريد الذى وقفه اخناتون من ديانة عصره، كان له نتائجه الهامة.

ولعل أول هذه النتائج تبدو فى تصور اخناتون لاقامة مدينة مثالية فاضلة تكون عاصمة لملكه وينطلق منها دعاة الدين الجديد. فقد فكر الملك الفيلسوف فى أن يهجر عاصمة الملك التقليدية ويبنى عاصمة جديدة. ولما كان الملك يملك التنفيذ فقد بادر بمشورة مهندسيه برسم معالم هذه المدينة المثالية الفاضلة " أخيتآتون"، فكانت نموذجاً معمارياً مؤهلاً ليكون مركزاً للاشعاع الفكرى والدينى، حيث اختير لها مكان يتوسط مصر كلها بحسابات دقيقة.

أما عن أهم معالمها المعمارية، فقد شيدت المعابد على نحو يسمح للشمس بأن تتخلل كل أرجائها مما يعنى ثورية فى اقامة شعائر العبادة، حيث أقيم المعبد فى الهواء الطلق مما يؤكد أن الإله أصبح يعبد بالروح كما يعبد بالحقيقة. فقد اكتشفت فى تل العمارنة أطلال معبدين يجمع بينهما طابع مشترك، فهما مكشوفان للسماء وللشمس وينتشر الضياء فى كل مكان. وقد حرص المهندسون فى بناء المعبد على السماح بوجود فتحات داخل الأعتاب التى تعلو الأبواب كى تتخللها أشعة الشمس. فلم يعد المعبد اذن فى نظر اخناتون مقراً للإله كما كان الأمر من قبل . بل غدا له مفهوم آخر: إنه مكان يتجمع فيه العابدون فيرفعون صلواتهم وأدعيتهم إلى الإله الواحد الأحد الذى يستقر فى أسمى مكان. كذلك لم تعد الاضاءة فى المعبد تتفاوت من نهار مشرق إلى عتمة تغشى بهو الأعمدة إلى ظلام دامس فى قدس الأقداس حيث يكمن سر الإله. بل لقد استلهم المهندسون آراء اخناتون فى بناء معبد آتون،

فجعلوا الأساس فيه الانتقال من ضوء النهار خارج المعبد إلى نوره الساطع الغامر داخله مع انتفاء وجود فرجة بين هذا وذاك. وقد اختفت المسلات والأصنام، بل وتماثيل الملك من معابد آتون تماماً [٢٦].

وقد تزعم اخناتون بنفسه مجالس الدعوة للإله وسلك سبيله إلى قلوب أتباعه بالمنطق السديد والقدوة الطيبة. واصطفى لنفسه بعض الأتباع يعلمهم كما علمه الإله، كما كان يأخذ زوجته وبناته إلى معبد العاصمة ليؤم العبادة ويرتل الدعوات [٢٧].

وقد شيدت باقي مباني المدينة بحيث تتوافر فيها كل الشروط الصحية والبيئية التي تقترب إلى حد كبير مما يتوافر في أفخم صورة لمساكننا الآن.

فقد وجد في آثار تل العمارنة نموذج لمساكن الطبقة الوسطى من الموظفين وكانوا كثرة في عصر الأسرة الثامنة عشرة. وفي هذا النموذج نشاهد " أن المسافة التي كانت تفصل بين كل مسكنين متجاورين تتراوح بين أربعين وخمسين قدماً. وكان يحيط بكل مسكن سور يشبه سور الحدائق. وعندما كان يجيء الأسرة زائر ويرقى درجات سلم منزلها الأمامية، يجد حجرة مخصصة للبواب، وممراً ينتهي إلى حجرة مخصصة لاستقبال الزائرين والضيوف. ومن الممر يتفرع ممر آخر ينتهي إلى بهو بأحد جوانبه أريكة قليلة الارتفاع أمامها مدفأة وفي جانبه الغربي محراب للعبادة أحمر اللون. كما كان يحيط به أربع مجموعات من الغرف تتألف المجموعة الأولى من حجرة مخصصة لرب البيت بها سرير له يوضع في جنوبيها بحيث تضيق بعض الضيق، ومن بضع غرف للسيدات ومن المطبخ. وتحتوي المجموعة الثانية على عدة غرف مخصصة لرجال الأسرة وبهذه المجموعة بهو صغير، ويغلب أن يكون بها باب خلفي. وتحتوي المجموعة الثالثة على حجرات صغيرة تستعمل مخازن وتحتوي المجموعة الرابعة على حجرات بها صواوين عدة ومن بينها سلم يرقى إلى سطح المنزل" [٢٨].

وقد توافر لهذه المدينة كل مظاهر الفخامة مع مظاهر السعادة والسرور، فقد كانت مدينة فاضلة تعمل للدين والدنيا معاً، فنحن وبعد آلاف السنين – على حد تعبير ارمان – حينما نلقى نظرة على تلك المدينة نجد أنفسنا مدفوعين نحو رؤية عالم تظلله السعادة وتباركه أشعة الشمس. زوجان ملكيان مع بنات صغيرات لطيفات، مدينة مليئة بالمعابد التى تسرى بها الأنغام وقصور ومساكن وبحيرات.. كل هذا محاط بهالة من الإيمان المرح الذى لايعرف إلا الصلوات لشكر الخالق المملوء طيبة ولايعرف إلا العدل نحو الغير، حتى إذا كان من شعب غريب وكان هذا شيئاً عجيباً نادراً فى العالم لم نعهده من قبل [٢٩].

ولنلاحظ أهم عناصر هذه الصورة المثالية لمدينة اخناتون الفاضلة، أنه الملك نفسه، فقد أخذ على عاتقه أن يكون رأس الدولة ملكاً فيلسوفاً عادلاً بحق، فكان يحاول دائماً أن يغزو عقول رعاياه بالحجة والمنطق لا بالقوة والجبروت، وأن يغزو قلوبهم بالمحبة والود. وظل على هذا الحال بين رعاياه ومحبيه داخل مدينته طوال ثلاثة عشر عاماً كاملة، ظل يحكم بالعدل، ولايقول إلا الصدق، ولايدعو إلا إلى السلام.

وتلك كانت الدعائم الثلاثة لبناء صرح تلك الدولة العالمية التى كان يطمح إليها اخناتون. ولم تكن اخيتآتون إلا النموذج المصغر لتلك الدولة. لقد وصل اخناتون بهذا التصور إلى ادراك لأسمى صورة يطمح إليها البشر، دولة عالمية واحدة، الاعتقاد فى إله واحد، وقانون عالمى واحد[٣٠].

وفى اطار هذه الصورة المثالية المطلقة فجر اخناتون فى مدينته الفاضلة ثورة ثقافية فنية كان جوهرها الدعوة إلى انسانية الفن وضرورة تحريك اللغة وتطويرها. فلقد كان خروج الملك الفيلسوف على التقاليد الملكية الراسخة وظهوره للناس حيث أصبح يراهم ويرونه على ماهو عليه من بساطة وعدم تكلف أو تزمت، واصراره على أن يفتح مغاليق حياته الخاصة للمثالين والرسامين، كان لذلك أبلغ الأثر فى تطور الفن المصرى وانطلاقه من جموده التقليدى إلى التحرر الذى لم

يسبق له مثيل من قبل. فالصور التى حفلت بها نقوش العمارنة ترسم الملك إلى جوار زوجته الفاتنة نفرتيتى وهى تصحبه فى كل مكان يذهب إليه، فى المعبد، فى شرفات القصر، وهى محمولة معه على محفة واحدة فى المواكب الرسمية، وهى معه فى نزهته، وهو يقبل على مداعبتها دونما حرج، ولايخفى الملك عواطفه الخاصة سارة كانت أومحزنة، فهو يأخذ أطفاله بين أحضانه ويرفعهم بين يديه ليقبلهم، وإذا ماتت إحدى صغيراته يهده الحزن ويبكى عليها كما يبكى عامة الناس موتاهم، ثم يشارك زوجته فى وداعها.

ولاشك أن عنف هذه الثورة الاجتماعية والفنية التى فجرها ملكنا الفيلسوف لايتضح إلا إذا عرفنا أن المصرى القديم درج منذ فجر تاريخه على أن يطلق على ملكه " الإله الطيب" وأن يصوره فى اطار يتفق مع تأليهه له. فكانت تماثيل الملك – الإله تصوره يافعاً قوياً كامل الأعضاء خال من العيوب والنقائص. وجاء اخناتون ليصر على أن يرسمه الرسام كما هو بعيوبه الجسدية ومشاعره البادية على وجهه وفى كل مظاهر حياته وهو لاشك كان مدفوعاً فى ذلك بإيمان مطلق بالحق والعدالة والصدق الذى يتنافى معه أن ينافق مجتمعه، وأن يظهر فى صورة غير صورته الحقيقية.

وقد امتثل الفنانون والمثالون لأراء الملك الجمالية فأصبحت الرسوم التى خلفها عصره وفى نقوش مدينته نابضة بحيوية استمدت أصولها من الواقع والحقيقة. وإمتازت التماثيل بإظهار طراوة أعضاء الجسم الذى يكاد أن ينبض بالحياة. وقد أبدع الفنانون بحساسيتهم الجديدة فى رسم حركات الأيدى والأرجل ورسم النباتات والزهور وأسراب الطيور[٣١].وأصبحوا يمزجون بين الطبيعة والإنسان فى شمولية فنية رفيعة المستوى.

وقد كان من نتائج هذه الثورة الفنية – التى كان جوهرها إظهار الحقيقة، والتحرر والوضوح، والبعد عن أى قواعد صارمة قيدت الفن من قبل – أن الفنانين قد اهتموا بتمثيل أفراد الشعب قدر اهتمامهم بتمثيل أعضاء الأسرة الملكية، فظهر

فنانون وعمال يقومون بأعمالهم مصورين على جدران معبد آتون في الكرنك حيث نشاهد صورهم ضمن الصور الملكية. وتتجلى فى مناظر أحجار معبد "بر آتون" بالكرنك ليونة الخطوط الواقعية والدقة والجمال، وأكثر مايلاحظ فى هذه الأعمال الفنية الجديدة براعة الفنان فى التعبير عن الحياة الباطنية المنعكسة على الوجه، واستخدامه لخامات نادرة وجديدة بحيث تستطيع التعبير عن الحقيقة. كما استخدم الفنان زخارف طبيعية وآثر تجميل لوحته بمشاهد من حيوانات تجرى على رمال الصحراء، وأخرى ترقص مهللة لبزوغ الشمس ، وطيوراً ملونة تطير فوق الأزهار (٣٢).

وإذا ماتساءلنا عن سر تلك الثورة الفنية التى دعى إليها اخناتون واستلهمها فنانو عصره؟!. لكانت الاجابة أنه فى ظل تلك المدينة الفاضلة التى أسسها الملك الفيلسوف – وكان من دعائمها البعد عن التكلف، والاقتراب من الشعب على أساس استبعاد أى وساطة بينه وبين شعبه – كان عليه فى ظل ذلك أن يبدأ باستبعاد الكهنة وكانوا دائماً الوسيط بين الفرعون والشعب. وبعد هذا الاستبعاد، ولتأكيد هذا الاتصال المباشر بينه وبين الشعب، كانت دعوته للفنانين – باعتبار الفن وسيلة راقية تؤثر فى القلوب – أن يحبوا الطبيعة ويصوروها بصدق كما هى، وأن يطوعوا الفنون لتلائم الذوق الشعبى بحرية مطلقة وبدون أى قيود، وكان أن بدأ بنفسه وبالكشف عن حياته الخاصة للجميع كما أوضحنا من قبل. ولذلك نجحت الدعوة وحدثت تلك الحركة الفنية رفيعة المستوى والتى لاتقل قيمة أعمالها فى صدقها الفنى وتعبيرها الحيوى عن الطبيعة، ونزعتها الإنسانية الواضحة عما أبدعه فنانو اليونان فى أزهى عصورهم الفنية بعد ذلك.

ومن هنا أود التأكيد على أصالة هذا المنحى التجديدى فى الفن المصرى الذى يرجع الفضل فيه لاخناتون وحده، وإن كان ثمة تجديدات سابقة فى عصر تحتمس الرابع حوالى عام ١٥١٤ ق.م ، فإنها كانت طفيفة لم تبلغ حد الثورة على ماهو قديم، وتلك كانت سمة التجديد الاخناتونى الذى لم يتأثر بمؤثرات خارجية كما

ادعى البعض[٣٣]، وإنما تـأثر بتلك العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والتى فجرها جميعاً اخناتون نفسه.

ولم تتوقف اصلاحات اخناتون في مدينته الفاضلة عند المظاهر السياسية والاجتماعية والمعمارية والفنية فحسب، بل امتدت إلى اللغة والأدب. فقد تحطمت القيود التى فرضتها نزعة التزمت السابقة على الكتاب، بفضل تلك الثورة الفكرية الاخناتونية، فشرع الشعراء فى قرض الشعر ونظم الأغانى وكتابة القصص وممارسة الطقوس الدينية مستخدمين لغة الحديث الشعبى. وكان لذلك أبلغ الأثر فى الإتجاه نحو نهضة أدبية جديدة شارك فيها الشعب بنصيب موفور لم يكن ليتاح فى ظل لغة تقيد مرونتها استعارات عتيقة وتكبل حركتها صيغ تحجرت ولم تعد تساير الزمن حتى أصبحت تستغلق على الناس إلا قلة ضئيلة من الكهنة.

ويستطيع الباحث أن يلمح مظاهر هذه النهضة اللغوية والأدبية إذا ماقارن مثلاً بين ماتشهد به أغنيات الحب التى ازدان بها الأدب المصرى فى أعقاب الاصلاح اللغوى وبين ماكان سائداً من قبل؛ حيث أصبحت كلمات الأغانى الغرامية تفيض رقة وعذوبة بينما كانت من قبل تتصف بالجدية والتزمت، لقد أصبحت الأغانى تشع حباً فيه العفة والحنان وأكثرها حوار بين فتى وفتاة. يبث كلٌ منهما للآخر ما يعتمل فى نفسه من شوق ، وما يلاقيه من لوعة حتى يحين موعد الزواج[٣٤].

لقد كانت تلك بعض ملامح مدينة اخناتون الفاضلة بما أكده فيها من إصلاحات شملت كل نواحى الحياة دينية ودنيوية. ولست بحاجة بعد ذلك إلى الاسهاب فى بيان مدى تأثير فكر اخناتون الفلسفى والاجتماعى عامة والدينى خاصة. فلقد برع فى بيان ذلك كتاب كثيرون، فهذا فرويد فى كتابه " موسى والتوحيد – Moses and Montheism " يؤكد التشابه القوى بين العقيدة اليهودية والعقيدة الآتونية الاخناتونية، تلك المشابهة التى تتحول فى كثير من الأحيان إلى تماثل[٣٥].

وهذا برستيد يؤكد التماثل بين نشيد اخناتون والمزمور الرابع بعد المائة من مزامير داوود بأن يقابل بين فقرات هذا النشيد وفقرات من هذا المزمور، ليتضح لنا – دون أدنى شك – مدى التشابه الصارخ بين النصين. ولنتأكد من أن تأثير اخناتون لم يتوقف رغم كل عوامل الهدم والدمار التى واجهتها تعاليمه ومدينته بعد وفاته على يد أتباع آمون، والتى شهد هو بنفسه جانباً منها فى أواخر حياته حينما لم تنجح دعوته إلى السلام والسلم مع الأعداء فى الحفاظ على أجزاء كثيرة من الامبراطورية فقدها دون قتال، وربما يكون ذلك لخيانة بعض حكامه وعدم ابلاغه بما كان يجرى على الحدود، وربما كان لأنه لم يستجب للاستغاثات المتوالية التى أرسل بعضهم بها إليه ولم يقدر مدى خطورتها. ومن ثم فقد فَقَدَ اخناتون كثيراً من أجزاء الإمبراطورية المصرية دونما قتال[٣٦].

وعلى أى حال، فإن الاقرار بفشل اخناتون كملك، لم يستطع الحفاظ على أجزاء من امبراطوريته، ولم يستطع أن ينشر أفكاره التأليهية على نطاق أوسع، لايجعلنا ذلك ننظر إليه كما نظر إليه ورثته من الملوك المصريين وكهنة آمون على أن فترة حكمه وشخصيته وسلالته كانت شراً مستطيراً حتى أن مجرد ذكرهم كتابة كان أمراً من اللازم تحاشيه، وعندما كانت تدعوهم الظروف إلى ذكره يحل محل اسمه " مجرم أخت آتون هذا" ، وتحمل هذه الجملة بين معانيها فى اللغة المصرية مفهوم الانحلال الخلقى وارتكاب الخطايا ، ولم تكد تمر فترة خمسة عشر عاماً حتى كانت العاصمة التى بنيت من أجل الخلود والأبدية لتدوم طالما الشمس فوق الأرضين قد أصبحت شبح مدينة وحطام هجرها الأحياء بل والأموات، ومن ثم فقد لاقى اخناتون نفس المصير الذى لاقاه بعده أوديب الملك بمئات السنين[٣٧].

وفى اعتقادى أن هذا المصير الذى لقيه اخناتون كانت مصيراً محتوماً. فقد كان الصراع بينه وبين كهنة آمون وأتباعه صراعاً لاينتهى إلا بنهاية أحد الطرفين، ولما كان كهنة آمون كثرة تغلغل نفوذها وسطوتها الروحية عبر قرون عديدة، فقد كان تأثيرهم نافذاً وتدبيرهم محكماً ضد اخناتون الذى كانت السماحة والصفح والسلام أبرز سمات شخصيته المتواضعة.

ورغم ذلك فقد كان حكم التاريخ منصفاً بشكل عام لاخناتون. فإن كان تقييمه كملك فقد عرشه وتآكلت أطراف أمبراطوريته كان فى غير صالحه، فإن تقييمه كأول ملك فيلسوف فى تاريخ الفكر العالمى يكاد يغطى بل يمحو تلك الصورة السابقة تماماً. فحيثما يذكر اخناتون يذكر معه على الفور أنه كان تلك الشخصية العبقرية الفذة التى استطاعت تغيير صورة الفكر المصرى كأفضل مايكون التغيير نحو سمو تأليهى، وأداب وفنون مصرية إنسانية ممزوجة بتصوير الواقع والطبيعة الخيرة للكون.

إنه ذلك الملك الفيلسوف الذى كان أول من حقق فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، حلم كل الفلاسفة المثاليين فى مدينة فاضلة يحكمها الفلاسفة. لقد تحقق الحلم على يد اخناتون قبل أن يحاول تحقيقه الفيلسوف الصينى كونفشيوس فى القرن السادس قبل الملاد[٣٧] ، وقبل أن يصبح الفيلسوف امبراطوراً على يد ماركوس أوريللوس الفيلسوف الرواقى الرومانى فى القرن الثانى الميلادى . وفى اطار كل ذلك، فلتفتخر مصر وإلى الأبد بأن اخناتون هو أحد أشهر ملوكها ، فقد حقق المجد الفكرى الذى لايدانيه مجد، ولايعلو عليه انجاز مما تحقق على يد غيره من الملوك الفراعنة.

هوامش الفصل الأول

(١) انظر : عبد العزيز صالح الشرق الأدنى القديم، الجزء الأول ، مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م، ص ٢١٣ - ٢٢٣ .

(٢) نفسه، ص ٢٢٤.

(٣) نفسه، ص ٢٠٦.

(٤) عبد العزيز صالح: الوحدانية في مصر القديمة ، مقال بمجلة " المجلة"، القاهرة، العدد ٣١، يوليه ١٩٥٩م، ص ١٤.

(٥) نفسه ، ص ١٥.

(٦) برستيد، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن، مكتبة مصر، سلسلة الألف كتاب رقم(١٠٨)، ص ٩٤.

(٧) برستيد: نفس المرجع السابق، ص ٢٩٥-٢٩٦.

(٨)ارمان : ديانة مصر القديمة، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، بدون تاريخ، ص ١٣٢.

(٩) فؤاد شبل : اخناتون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ م، ص٥٩.

(١٠) ارمان: نفس المرجع السابق ١٣٢ - ١٣٣.

(١١) توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم ، دار المعارف ، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ٧٣.

(١٢) الجملة الأصلية هي" ذلك الذى يعيش فى الحقيقة". وقد عبر عنها نجيب محفوظ بلغة أكثر رصانة فى روايته التى روى فيها قصة اخناتون من زوايا مختلفة عبر عنها من خلال الشخصيات التى عاصرته وأسماها " العائش فى الحقيقة (انظر: العائش فى الحقيقة لنجيب محفوظ، دار مصر للطباعة، ١٩٨٥م)

(١٣) ارمان: نفس المرجع، ص ١٣٩.

(١٤) اعتمدنا على نص هذه القصيدة المنشورة فى كتاب برستيد، فجر الضمير، الترجمة العربية، ص ٣٠٩.

(١٥) ارمان: نفس المرجع السابق، ص ١٤٠، ص ١٤٢.

(١٦) فؤاد شبل : نفس المرجع، ص ٦٦ – ٧٧.

(١٧) برستيد، نفس المرجع، ص ١٤٠.

(١٨)ارمان: نفس المرجع، ص ١٤٠.

(١٩) برستيد، نفسه، ص ٣٠٩.

(٢٠) ارمان: نفس المرجع ، ص ١٤١.

(٢١) برستيد: نفس المرجع السابق، ص ٣٠٧.

(٢٢) برستيد: نفسه، ص ١٤١.

(٢٣) برستيد: نفسه، ص ٣٠٨.

(٢٤) مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤م، ص ٣٥٩.

وانظر:

- The Dialogues of Plato" , Translated To english by B. Jowett, Oxford at the Clarendon press, 5 volumes.

(٢٥) انظر:

Aristotle; Metaphysics: Translated by W-D Ross, in " Great Books of the Western World", Part 8, Vol. I, B, XII.

(٢٦) فؤاد شبل: اخناتون، ص ٧٩ – ٨٠.

(٢٧)عبد العزيز صالح: الوحدانية فى مصر القديمة ، ص ٢٠.

(٢٨) فلندرز بترى: الحياة الاجتماعية فى مصر القديمة ، ترجمة حسن جوهر وعبد المنعم عبد الحليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

وانظر أيضاً : الرسوم التخطيطية والصور التى نشرها آلن شورتر فى كتابه: الحياة اليومية فى مصر القديمة ، ترجمة نجيب ميخائيل، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٦م، قاعة العرش فى قصر اخناتون بتل العمارنة ص ٢٧، رسم تخطيطى لمنزل الوزير نخت بها ص ٦٢، مقطع لأحد المنازل الخاصة بها ص ٦٣.

(٢٩) ارمان: نفس المرجع، ص ١٤٤.

(٣٠) هذا مايؤكده أحد الدارسين الغربيين وهو هنرى توماس فى كتابه: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة مترى أمين ، القاهرة ، دار النهضة العربية، ١٩٦٤م، ص ١٤.

وانظر أيضاً: مصطفى النشار، نفس المرجع السابق، ص ١٥-١٦

(٣١) فؤاد شبل: نفس المرجع السابق، ص ٧٦ - ٧٧.

(٣٢) نفسه، ص ٧٨ - ٧٩.

وانظر أيضاً : توملين، فلاسفة الشرق ، ص ٧٤، ص ٧٧-٧٨.

وكذلك: ماكتبه عبد العزيز صالح عن مراحل الثورة الفنية ومظاهرها فى تل العمارنة فى مقاله عن الفن المصرى القديم فى كتاب: تاريخ الحضارة المصرية، المجلد الأول، تأليف نخبة من العلماء ، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص ٣٥٣ وما بعدها.

(٣٣) انظر:

Frankfort (ed).: the moral Paninting of El Amarneh, London, 1929, pp.1-30.

(٣٤) انظر ما كتبه أحمد فخرى عن أغانى الغزل فى عصر الدولة الحديثة فى مقاله عن: الأدب المصرى القديم: فى كتاب : تاريخ الحضارة المصرية، ص ٤٢٥-٤٢٧.

(٣٥) انظر: تلخيص نتائج هذا البحث لفرويد فى كتاب فؤاد شبل: اخناتون، ص ٩٣ ومابعدها.

(٣٦) انظر: مظاهر هذا التدهور والسقوط فى : برستيد : فجر الضمير، ص ٣٢٧ ومابعدها. وأيضاً فى : جون ويلسون: الحضارة المصرية، ترجمة أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ، ص ٣٧٢ ومابعدها.

(٣٧) انظر: تلك المقارنة فى : إيمانويل فليكوفسكى: أوديب وأخناتون، ترجمة فاروق فريد، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، بدون تاريخ ، ص ١٢٨ – ١٢٩.

(٣٨) انظر: مصطفى النشار: أخلاق كونفوشيوس، مجلة " القاهرة" التى تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، العددان ٤٤، ٤٧، ديسمبر ١٩٨٥م.

الفصل الثاني

كونفوشيوس .. وأخلاق الوسط

كونفشيوس .. و" أخلاق الوسط"

(١)

كلما قرأت لأحد فلاسفة الشرق القديم مذهبه الأخلاقى ازددت اقتناعاً بأن الشرق القديم قد اكتمل نضجه الأخلاقى، ولم يمض القرن الخامس قبل الميلاد حتى استطاع فلاسفته التعبير عن مذاهب أخلاقية ناضجة مكتملة البناء المنطقى من ناحية، واضعة فى الاعتبار كل نوازع النفس البشرية من ناحية أخرى. فالقارىء لآراء بتاح حتب أو اخناتون من مصر القديمة، أوكونفشيوس ولاؤتسى من الصين، أو بوذا وأقرانه من الهنود، أوزرادشت من ايران القديمة، يندهش ويعجب أشد العجب من أننا فى الشرق نعتبر أن النموذج الأخلاقى الغربى الذى بدأت صياغته منذ سقراط وأفلاطون فى نهاية القرن الخامس والرابع قبل الميلاد، هو النموذج الأمثل!!، فى حين أن النموذج الغربى لم يكتمل نضجه بعد، فما يزال فلاسفة الغرب يحاولون سد ثغراته، فى الوقت الذى يعانى فيه الإنسان الغربى من الإضطراب الأخلاقى والانحراف السلوكى.

ولقد كان كونفشيوس (٥٥١-٤٧٩ق.م) فيلسوف الصين الأعظم، من أهم المفكرين الشرقيين الذين اكتمل لديهم البناء الأخلاقى وبلغ أوجه، ولم يكن البناء النظرى عنده منفصلاً عن التجربة الحية التى عاشها وسط شعبه متأثراً بهم ومؤثراً فيهم حتى تحول مذهبه الفلسفى إلى دين مقدس لدى غالبية الصينيين حتى اليوم، فلقد كان من طابع الكونفوشية طوال تاريخ الصين أن تتغلغل وتسيطر تعاليمها السامية على أى دين أوفكر "غازى "بدءا من البوذية قديماً حتى الشيوعية حديثاً.

ولد كونج فوتزو K'ung Fu - Tzu الذى عرف بكونفشيوس Confucius منذ أواخر القرن السادس عشر، حينما بدأت أوروبا تعرفه عن طريق الترجمة اللاتينية لبعض مؤلفاته، ولد فى مدينة تسو Tsou وهى تابعة لاحدى مديريات ولاية lu فى حوالى ٥٥١ قبل الميلاد. ويمكن الحديث عن حياته الفكرية من خلال النظر فى تطورها عبر مراحل ثلاث؛ الطور الأول منها هو طور النشأة والتعليم، وهو يبدأ من مولده وينتهى فى حوالى عام ٥٢٣ق.م . فقد ولد لأبوين ينتسبان إلى أسرة عريقة كانت تحكم ولاية سونج Sung إحدى ولايات الصين فى ذلك الوقت، فقد كان جده الثالث عشر حاكماً لتلك الولاية. وكانت ولادة كونج ثمرة لزواج غير شرعى خارج التقاليد المرعية آنذاك، ولقد توفى والده بعد ولادته مباشرة، ولم يكن للطفل من تسلية إلا تقديم القرابين المقدسة وحضور الحفلات الدينية حتى توفيت والدته وهو لايزال صبياً، فتعهده بالتربية أحد الأمراء نظراً لفقر أسرته رغم عراقة أصلها، وكانت أول مهنة قام بها هى رعاية الماشية والأغنام، وكان مخلصاً فى عمله فزادت الثروة الحيوانية للأمير، فرقى بعد ذلك مشرفاً على الحدائق والأشغال العمومية ولكنه لم يتمتع بهذا المنصب كثيراً، فقد ترك وطنه ليعمل فى ظروف صعبة فى بعض الولايات الأخرى، وكان أثناء كل ذلك يحاول تعليم نفسه، درس كتب السابقين فى التاريخ والتغيرات التى تطرأ على الأرض ومن عليها، كما درس الموسيقى. وقد اهتم كثيراً بالتعلم على أشهر كتب التراث الصينى.

وهو المعروف بكتاب يكنج Yiking أو " التغيرات"، فلقد استمر سنين عديدة يدرسه، وبلغ من اعجابه به أن قال " اعطنى سنين قليلة أكثر لأدرس هذا الكتاب وأنا أستطيع اذن أن أكون عالماً فيلسوفاً، خبيراً بحوادث التغيرات فى الطبائع الإنسانية" كا درس كذلك فروع المعرفة الستة التى كانت سائدة فى عصره وهى: الطقوس أو الرسم والموسيقى والرماية وقيادة العربات والقراءة، وأخيراً الرياضة أو الحساب.

وما إن بلغ الثانية والعشرين من العمر حتى أنشأ في لو lu مسقط رأسه مدرسة لتعليم الشباب من ذوى المواهب الخاصة أصول الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وقد كان يرفض قبول من ليس لديهم ميلاً شديداً نحو هذه الدراسات. ولقد بلغ من تخرجوا من هذه المدرسة ثلاثة آلاف تلميذ من بينهم حوالى الثمانين كان يعتز بهم ويعتبر " أنهم من ذوى المواهب العظيمة والعقليات الجبارة" . وعاود كونفشيوس الحنين نحو السفر ، فتوسط له أحد تلاميذه عند الأميركى يمنحه عربة يسافر بها إلى مدينة شو عاصمة الامبراطورية ومقر الامبراطور. ولقد أفاد من هذه الزيارة حيث درس طقوس الديانات القديمة، كما تعرف على الفيلسوف الشيخ لاؤتسى lao Tse أشهر فلاسفة الصين القدامى وصاحب كتاب " عن الطريق والفضيلة" وتلقى تعاليمه عنه مباشرة.

أما الطور الثانى من أطوار حياته الفكرية، والذى امتد من عام ٥٢٢ حتى ٤٩٦ق.م فهو طور الازدهار أو العصر الذهبى لكونفشيوس، وقد شغل فيه بالتدريس فى مدرسة إلى جانب عمله كمستشار للأمراء والولاة الذى كانوا يطلبون نصيحته فى مشكلاتهم السياسية والعلمية، فقد كانوا يستفتونه - باعتباره حكيماً ودارساً - عن أسباب الهزائم والانتصارات، وعن صفات الحاكم الصالح.

ولقد بدأ تقلد المناصب العليا فى ولايته بمنصب قاضى وحاكم مدينة Chungtu، ولقد أصبحت تلك المدينة بعد مرور عام واحد مدينة مثالية بالنسبة لما جاورها من مدن، حيث حاول حاكمها الفيلسوف أن يطبق فيها نظامه المثالى. ولذلك رقى إلى منصب الوزير فى الولاية، فعمل فى البداية وزيراً للعمل والأشغال العامة، ثم أصبح " الوزير الكبير" للعدل. وبلغ من قوة ولاية لو lu فى تلك الأثناء أن بدأت الولايات الأخرى تخطب ودها وتحاول الاتحاد معها خوفاً من قوتها ومن دهاء ساستها، ولقد بث كونفشيوس أفكاره السياسية المثالية لحاكم الولاية، فقرر الأخير نزع سلاح الأفراد وذلك حرصاً على سيادة السلام فى الولاية، كما قرر أن المدينة المثلى التى يتولى نبيل حكمها يجب ألا يزيد طولها عن ثلاثة آلاف قدم،

ومن ثم بدأ تدمير المدن الكبرى التى تزيد عن ذلك مما أدى إلى حدوث شغب ومعارك استمرت فترة، لكن كونفشيوس استطاع اعادة الأمن والنظام إلى الولاية. وفى عام ٤٩٦ كللت جهوده بأن رقى إلى رئيس وزراء الولاية. وبدأ رئاسته للوزراء بأن قام بإعدام بعض الوزراء ورجال السياسة السابقين الذين كانوا سبب الشغب وإثارة المتاعب فى المدن التابعة للولاية.

ولم تمض شهور حتى أصبحت ولاية لو lu نموذجاً مثالياً حيث اختفى منها اللصوص وتوخى الجميع الأمانة فى العمل، كما زادت حركة السياحة الخارجية وتوافد الناس من مختلف أنحاء الصين إلى هذه الولاية وأصبحوا يقيمون فيها مما أقلق حكام الولايات المجاورة فخافوا من أن تغزوهم ولاية لو Lu فبدأوا يحيكون المؤامرات ضدها، وكان أهم تلك المؤامرات أن أرسلوا إلى حاكم الولاية هدية من ثمانين فتاة ومائتين وعشرين حصاناً وأقاموا حفلات الرقص التى شغلت الحاكم ووزرائه عن تصريف شئون الولاية. وحاول كونفشيوس تنبيه الحاكم إلى المؤامراة دون فائدة، فاضطر إلى الرحيل وترك ولايته ضارباً عرض الحائط بمنصبه الكبير، لكنه قد أثبت إلى ذلك الحد أن بوسع الفيلسوف إن صار حاكماً أن يصلح الحال وأن تصبح ولايته محط الأنظار وقبلة يقصدها الناس، فقد نجح فى تحقيق مقولة فيلسوف أثينا الكبير أفلاطون عن الحاكم الفيلسوف الذى أتى بعده بقرن ونصف تقريباً.

وعلى أى حال، فمنذ أن غادر كونفشيوس ولاية لو lu ، بدأ الطور الثالث من أطوار حياته، وهو طور التنقل والترحال، حيث قضى ماتبقى من حياته متنقلاً بين الولايات الصينية داعياً لوحدتها وإصلاح مافسد من أمورها فقد رحل إلى ولاية واى Wei، فعينه حاكمها وأعطاه نفس المرتب الذى كان يتقاضاه فى لو lu، ولكن خصومه أثاروا ضده ماجعله يرحل إلى ولاية تشن Ch'en حيث استقر ثلاث سنوات رحل بعدها عائداً مرة أخرى إلى ولاية واى طامعاً فى العودة إلى الحكم مرة أخرى، ولكن واليها لم يمكنه من ذلك رغم سروره بمقدمه، فغادرها إلى

الولايات المجاورة واحدة بعد الأخرى دون أن يستقر فى إحداهـا حيث استشـعر أن عليه مهمة مقدسة فى الدعوة إلى وحدة الصين وإصلاح الأخلاق فى كافة ولاياتهـا. وظل على هذا الحال من التنقل والترحال إلى أن مات فى لـو lu مسقط رأسـه فـى عام ٤٧٩ق .م. ويحكى تلاميذه أنه قـد استشـعر المـوت قبـل حدوثـه بأسـبوع حيـث أنشـد قبيـل وفاتـه " آه.. ان الجبـل ينهـار والعمـود يسـقط إلـى أسـفل .. والفيلسـوف سيذهب".

ومن النظر فى حيـاة كونفشـيوس نتبيـن مـدى تـأثيره الشـديد فـى معاصريـه، وكيف أن حياته لم تكن حياة العزلة كحياة معظـم الفلاسـفة المثـاليين، بـل هـى حيـاة المشارك فى اصـلاح أحـوال بلـده الكبـرى الصيـن بـإصلاح الحـال فـى العديـد مـن ولاياتها، وبدعوته الدائمة إلـى اتحـاد تلـك الولايـات. ولـم يكـن غريبـاً إذن أن يظـل تلاميذه – الذين عرفوا له قدره ومدى سمو مبادئه – فـى حـداد لمـدة ثـلاث سـنوات تفرقوا بعدها يبكون ألماً لفقدهم أستاذهم. لكن أحدهم ويدعـى Tsekung بنـى كوخـاً وأقام به ست سنوات بجوار قبر أستاذه فانتقل إلى نفس المكان حوالى مائة أسرة من أسر أقرانه من تلاميذ كونفشيوس ومن أهـالى لـو lu ، فنشـأ عـن ذلـك قريـة كونـج (وهو اسم عائلة كونفشيوس)، التى أصبحت فيما بعد مكاناً يتجمع فيه أتباع المذهـب الكونفوشى ليعقدوا الندوات العلميـة حـول مذهـب أسـتاذهم إلـى اليوم، حيـث تحـول المذهب الكونفوشى شيئاً فشيئاً إلى دين مقدس، وأصبح كونفشيوس يعبد عبـادة فـى عهد الإمبراطور الأول لأسرة هان Han منذ حوالى ٢٠٦ق.م.

ولقد تـرك كونفشـيوس العديـد مـن المؤلفـات الفلسـفية التـى كـان أهمهـا: "المنتخبات – Analects" ، و " التغيرات – Yiking" و" الطقوس – liki" ، وبعض الكتب التاريخية التـى عكسـت اهتمامـه الشـديد بتـاريخ الصيـن، إذ كـان يعتـبر " أن شروطاً ثلاثة لازمة لحكم العالم: الأخلاق، ووجود السلطة، وحب التـاريخ أو الميل إلى الدراسات التاريخية، وان لم يتوفر أحد هذه الشروط فإن أى نظام حكـم سيفشـل مهما كان الحاكم ممتازاً".

ونحن سنركز فى هذه العجالة على أهم هذه الشروط وهى " الأخلاق"، وتبدأ فلسفة كونفشيوس الأخلاقية بتحليل لجوهر الطبيعة البشرية يلخصه فيلسوفنا بقوله " إن الناس يولدون ، سواسية خيرين بطبيعتهم ، ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجياً وفق مايكتسبون من عادات". [. كتاب الطقوس، فصل ٣٢ – وهذه الفقرة وما سيليها من فقرات نقلاً عن ترجمة د. حسن سعفان، بنفس المرجع السابق] . ويزيدنا توضيحاً بقوله كذلك " إن الطبيعة البشرية مستقيمة فإذا افتقد الإنسان هذه الاستقامة أثناء حياته افتقد معها السعادة". [كتاب المنتخبات، ف ٦]. ومؤدى ذلك أن كونفشيوس كفيلسوفى اليونان الشهيرين سقراط وأفلاطون يؤمن بخيرية الطبيعة البشرية، وأن الإنسان يولد خيراً ، ولكنه يختلف معهما فى أن تلك الخيرية الفطرية قد تتأثر بما يكتسبه الإنسان من عادات وتقاليد مجتمعه، فإن استطاع استفتاء طبيعته الخيرة تلك وحافظ على نقائها فسيظل خيراً وسعيداً إلى نهاية حياته. وإن غلبته العادات السيئة التى ابتدعها البشر فسوف يفقد الاستقامة ومن ثم يفقد السعادة. ولنلاحظ هنا ذلك التوحيد بين الخيرية والسعادة عند كونفشيوس، فالخير سعيد، وحياة السعادة هى حياة الفضيلة والاستقامة. وهذا مبدأ سعى كل فلاسفة اليونان إلى ترسيخه كل بطريقته، وعلى حسب منطق فلسفته. وهذا التوحيد بين السعادة وحياة الفضيلة مبدأ جدير بأن نتأمله ونعيش وفقاً له. فحياة الفضيلة هى الحياة السعيدة حقاً!!. لكن كيف الطريق إلى تلك الحياة ؟؟.

يجيبنا كونفشيوس. ان كل الناس لايستطيعون – إذا رجعوا إلى أنفسهم – أن يفرقوا بين القواعد الاجبارية التى لاتتغير، والقواعد غير الإجبارية، ومن ثم فليس كل فرد بمستطيع أن يفرق فى داخل نفسه بين قواعد الخير والسلوك السليم وقواعد الشر أو السلوك المنحرف. فالأفراد الذين يجملون أنفسهم بالعلم والمعرفة، والحكماء الذين يتعودون الرجوع إلى نفوسهم. أو ضمائرهم لتمييز الأفعال الخيرة من الشريرة، يستطيعون بكل سهولة الوصول إلى القانون الأخلاقى. أما الجهلاء والذين لايستشيرون ضمائرهم فهم أبعد مايكون عن معرفة طريق الأخلاق القويمة" [نقلاً عن د. حسن سعفان، ص ٣٩]. وعلى ذلك فكونفشيوس يرى أن الوحيد الذى

يستطيع إدراك أن الحياة السعيدة هى فى ممارسة حياة الفضيلة هو الحكيم أو العارف الذى يستطيع استبطان نفسه واستخراج القانون الأخلاقى من استفتاء ذاته، ويتجه إلى سلوك طريق الفضيلة من تلقاء نفسه مبتعداً عن طريق الرذيلة والشر.

ويعجب المرء من التشابه الكبير بين هذا الرأى لكونفشيوس وبين رأى سقراط القائل " بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل" بمعنى أن الإنسان عند سقراط – كما هو عند كونفشيوس تماماً – لايفعل الشر إلا عن جهل، ولكنه لو استبطن نفسه واستنطق ضميره لأرشده إلى طريق الخير ، وإذا ماعرفه إتجه إليه بشكل طبيعى. وإذا سألنا الفيلسوفين عن مصدر إيمانهما بهذا الرأى الأخير؟! لأجابنا كونفوشيوس بأن الأساس فى ذلك أن مصدر القاعدة الأخلاقية هو الله أو السماء فهو الذى شرعها ونظمها، وهو قد بثها فى نفوس البشر وهى لاتنفصل عنا، فضلاً عن أن الله قد منحنا أيضاً طبيعتنا العقلية التى تجعل منا أحياء ومفكرين، والقاعدة الأخلاقية ليست شيئاً آخر سوى مايوجه عملنا ويتفق فى نفس الوقت مع طبيعتنا العقلية تلك. ولأجابنا سقراط بنفس الطريقة مؤكداً أن الفضيلة المغروسة فى نفوسنا مصدرها إلهى وهو يدلل على ذلك بأن الكثير من القواعد الأخلاقية متفق عليها بين جميع البشر ومنصوص عليها فى دساتيرهم المدنية مثل " احترام الوالدين" و" عدم الزواج من المحارم" و" ضرورة احترام الآلهة ". وهكذا اتفق سقراط مع كونفشيوس فى أن الفضيلة المغروسة فينا أصلها إلهى، ولكن على حين يظل سقراط مؤمناً بأننا إنما نسير وفق إرادتنا الإنسانية الملهمة بهذه المنة الإلهية، نجد أن كونفشيوس لايحدثنا عن الإلهام الإلهى، بل هو يعتقد أن الإنسان بما يمتلكه من عقل يستطيع أن يصل إلى جوهر القانون الأخلاقى وحده بمجرد إعمال العقل واستفتاء النفس.

وهنا يجدر أن نتساءل عن جوهر هذا القانون الأخلاقى؟؟

(٢)

إن القانون الأخلاقي عند كونفشيوس يكمن في إدراك الوسط بين الإفراط والتفريط، ذلك أن تحليله للطبيعة البشرية انتهى به إلى أنها تقوم على عنصرين هما: الذات الإنسانية المحضة وهى مايسميه الذات المركزية أو الموجود الأخلاقى، وهذه الذات هى أساس الوجود الإنسانى ويسميها كونفوشيوس الوسط، ولنلاحظ أنه يوحد هنا بين ماهية الإنسان وبين أخلاقيته وخيريته، فجوهر الإنسان لديه اذن أنه كائن أخلاقى، فكأن الإنسان لو لم يعش وفقاً للفضيلة الكامنة فيه لخرج عن إطار الإنسانية الحقة. أما العنصر الثانى، فهو الانفعالات التى تستيقظ فى الطبيعة الانسانية كانفعال الغضب ، أو التهور، أو الخوف .. الخ [نفسه، ص ٤٠].

والرجل الفاضل هو الذى يسير وفقاً لطبيعته، فان تيقظت لديه تلك الانفعالات ارتقى بها وكيف نفسه وفق الظروف واستطاع أن يدرك الطريق الوسط ويلزمه فى تصرفاته بلا افراط أو تفريط، فالرجل الفاضل اذن هو ذلك الذى يقف الموقف الوسط بين ذاته المركزية وبين انفعالاته، وهذا هو القانون الأخلاقى الأمثل عند كونفشيوس . والفرد الذى يتصرف تصرفاً أخلاقياً هو الذى يستطيع تحديد القانون الأخلاقى بالضبط، فلا يعلو عليه فيخرج عن دائرة البشر، ولا يتصرف تصرفات دون المستوى، فيصبح فى كلتا الحالتين لا أخلاقياً بالمعنى الكونفوشى. ولعل كونفوشيوس قد أدرك غموض هذه النقطة على الأفهام حيث يقول: ".. اننى أعرف لماذا لايفهم كثيرون من الناس القانون الأخلاقى، فالأفراد ذوو الطباع السامية يعيشون فى مستوى أخلاقى يعلو القانون الأخلاقى، أى أعلى من ذاتهم الأخلاقية العادية. والأفراد ذوو الأخلاق المنحطة يعيشون فى مستوى يقل عن المستوى العادى للقانون الأخلاقى" [الانسجام المركزى، ف٢].

ولعل المقارنة هنا بين كونفوشيوس وأرسطو - فيلسوف اليونان الأشهر فى القرن الرابع قبل الميلاد - قد تكون مفيدة فى توضيح ما غمض من نظرية الأول وبيان مدى التشابه الشديد بينه وبين الثانى، فالأخير صاحب نظرية الحد الوسط،

فالفضيلة عنده هى الحد الوسط بين طرفين كلاهما مرذول؛ فالشـجاعة مثلاً فضيلة تمثل الحد الوسط بيـن - رذيلتين همـا الجبن والتهور، والكرم فضيلة وسط بين الإسراف والبخل.. الخ [انظر : أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، الكتاب الثانى، ١٥-٩٥].

وهذه النظرية تعتمد على تحليل أرسطو هو الآخر للطبيعة البشرية التى رأى أنها تقوم على عنصرين؛ أحدهما الجزء العاقل والآخر الجزء غير العاقل، أما الجزء العاقل فهو مايسمى لدى كونفشيوس بالذات المركزية أو الذات الإنسانية المحضة، أما الجزء غير العاقل فهو يقابل مايسمى لدى الأول بالانفعالات. وضبط النفس أو السلوك الفاضل لدى أرسطو يكمن فى تحكم الجانب العاقل من الإنسان فى الجانب غير العاقل (أو الجانب الشهوانى). وهذا التحكم يتم على أساس إدراك الإنسان إدراكاً عقلياً محضاً وبارادة حرة الحد الأوسط بين الطرفين المرذولين، ثم سلوك هذا الطريق الفاضل. فالنظريتان اذن متشابهتان تماماً إذا استبعدنا اختلاف الاصطلاحات المعبرة عن كلتيهما لدى الفيلسوفين. إلا أن فرقاً يبقى بينهما هو أن أرسطو زاد على كونفشيوس بما لديه من عقل نظرى بحت يستطيع التأمل المحض، فيكون التأمل غاية فى ذاته، وهو لذلك أسمى الفضائل، حيث يمارسه الإنسان دون حاجة للمجتمع أو الناس، فعلى حين لايكون الشجاع شجاعاً إلا وسط مجتمعه، ولا الكريم كريماً إلا بين الناس، يمكن للفيلسوف أن يمارس فضيلة التأمل دون حاجة للناس، فهو يحقق بها استقلاله كما أنه يعتبرها أسمى الفضائل لسمو موضوعها إذ إن أسمى موضوع يمكن للإنسان أن يتأمله هو الاله، كما أنها تحقق أكبر قدر من السعادة اذ أن لذة التأمل - كما يرى أرسطو - لايتمخض عنها أى ألم على حين أن ممارسة الفضائل الأخلاقية الأخرى قد يختلط ممارستها ببعض الآلام. فالمحارب الشجاع لايظل منتصراً دائماً ، بل انه ولاشك ينتصر ويهزم، كما أن لذة النصر كثيراً مايقلل منها القلق والاضطراب الذى يعانيه البطل.. وهكذا سار أرسطو مع منطق مذهبه الفلسفى إلى النهاية فقدم هذه الفضيلة المثالية، فضيلة التأمل، فضيلة الفيلسوف بما هو فيلسوف، فاستنتج من ذلك أن الفلسفة - بما أنها علم التأمل - هى

أسمى العلوم، وأن الفيلسوف – بما أنه القادر وحده على التأمل المحض – هو أفضل الناس. ونسى أنه حينما انتهى إلى هذه النتائج – رغم أنها لصالح مذهبه الفلسفى – قد قلل من شأن نظرية الفضيلة كحد وسط بين رذيلتين، كما أنه بتفضيله لفضيلة التأمل قد غاب عنه التساؤل التالى: ماذا لو أن كل الناس تحولوا إلى مذهب أرسطو واعتنقوا رأيه عن الفضيلة النظرية؟؟

إن النتيجة الخطيرة المترتبة على ذلك التساؤل توضح لنا إلى أى حد كان كونفشيوس أكثر توفيقاً من أرسطو حينما يتوقف عند تحليل تلك الأخلاق العملية، فالانسان عنده كائن اجتماعى ينبغى أن يشارك فى بناء مجتمعه – وهكذا كان هو نفسه – متحلياً بالأخلاق السامية دون مغالاة، حيث اعتبر كونفشيوس كما رأينا أن من الإفراط أن يغالى الإنسان فيعيش فى مستوى أعلى، يعلو على القانون الأخلاقى، أى مستوى يعلو على ذلك الوسط الذهبى كما حدده. ولعل ذلك يقودنا إلى التساؤل عن شخصية الحكيم الكونفوشى وصفاته؟!.

إن كونفشيوس يرى " أن الكونفوشى كشخص يمتلك جواهر فى يده لكى يوزعها على الناس، فهو يجمل نفسه بالعلم ليلاً ونهاراً ليكون قادراً على نصح من يطلب النصيحة وهو يحاول دائماً إكمال نفسه، ويقدس الأمانة.. ويفضل الموت على الذلة أو المسكنة.. وحياته بسيطة وهو يمقت الجشع والترف.. والكونفوشى يعيش مع المحدثين ولكنه يدرس التراث القديم.. وهو قد يعيش فى خطر واضطراب ولكن روحه تظل فى أمن واطمئنان، على أنه برغم مايحيط به من أخطار لا ينسى إخوته فى الإنسانية الذين يقاسون الآلام .. وذلك هو شعوره بالمسئولية الإجتماعية.. وهو فى سلوكه يضع المعيشة فى سلام والإنسجام مع الأخرين فوق أى اعتبار .. وهو يعجب بمن هم أذكى منه بدون أن يحقد عليهم.." (كتاب الطقوس، ف ٤١).

وهنا كذلك يبدو الشبه القوى بين شخصية الحكيم الكونفوشى وشخصية الحكيم الرواقى التى رسم معالمها فلاسفة الرواقية عبر أجيالهم الثلاثة متغزلين

الرواقى فى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وحتى ماركوس أوريليوس المتوفى عام ١٨٠ بعد الميلاد مروراً بسينكا وابكتيتوس وهما من أكثر الرواقيين اهتماماً برسم معالم هذه الشخصية المثالية للحكيم الرواقى الذى يتواءم حبه للإنسانية مع احترامه الشديد لنفسه، وهو لايعبأ بالموت ان كان ذلك هو قدره المحتوم، ودون أن يسبب له ذلك أدنى ألم. ويعبر سينكا عن ذلك بوضوح فى مسرحيته" هرقل فوق جبل أويتا" فى قوله: فمن واجه النازلات بعقل سوى سلب الشرور قواها وثقلها". (الترجمة العربية لأحمد عتمان. سلسلة المسرح العالمى بالكويت، ١٩٨١م، ص ١٣٠). وفى قوله كذلك على لسان هرقل: " لا يا أمى حتى ولو وقعت فوق رأسى هذه السماء نفسها أو اشتعلت فوق كتفى عربة فويبوس النارية فإن صرخة بكاء مشينة لن تتحكم فى عقل هرقل. حتى لو أن ألفا من الحيوانات المفترسة مزقتنى إرباً إرباً دفعة واحدة". (نفسه، ص ١٨٥).

وهكذا فإن النظر فى أقوال كونفوشيوس وسينكا يبين أن ملامح الحكيم الرواقى وثيقة الصلة بصفات الحكيم الكونفوشى وشديدة الشبه بها . ولعل ذلك يرجع إلى أن معظم فلاسفة الرواقية كانوا من أصل شرقى وعلى الأخص زعيمهم زينون الذى كان من أصل فينيقى. ولعل التحليل الكونفوشى لصفات الحكيم زينون تتفوق على التحليل الرواقى أحياناً، فعلى حين توقف الرواقيون عند اقناع الإنسان بأن يرضى بما قسم له القدر وأن ينبذ الماديات ويتحكم فى انفعالاته ويعيش وفقاً لطبيعته العاقلة، نجد أن كونفشيوس يرى " أن الرامى يمكن أن يقارن بالحكيم فى بعض المواضع، فاذا أخطأ الهدف الذى كان يريد إصابته فليفكر فى نفسه وليبحث فيها عن أسباب الإخفاق" (الانسجام المركزى، ف١٤).

وهذا يعنى أن كونفشيوس لايرضى بالاستسلام التام للقدر، اذ يجب أن يتحلى الإنسان بالشجاعة فى مواجهة الأحداث، وأن يتحمل نتيجة أفعاله أملاً فى مستقبل أفضل، فهو - كما يشير كونفشيوس فى عباراته السابقة - إن أخفق فى تحقيق أحد أهدافه لايجب أن يندب حظه أو يركن إلى أن قدره كان هكذا، أو أن قدره هو

السبب فى فشله، بل عليه أن يبحث فى نفسه عن أسباب فشله ذلك، وهو واجدها بالضرورة فيها، فربما يكون السبب فى ذلك الفشل أنه لم يقدر مواهبه وقدراته ولم يتصرف فى حدودها، وربما يكون السبب أنه أساء استخدام الوسائل فى الوصول إلى ذلك الهدف.. الخ.. " فالرجل الفاضل يكيف نفسه وفق الظروف التى تكتنف حياته، فلا يستهدف تحقيق أية غاية خارجة عن وضعه.. وهو ينظم سلوكه ولا يطلب شيئاً من الآخرين، ومن ثم لايشكو من الناس ولا من حظه.. على حين أن الرجل الساذج الأحمق يرسم لنفسه أهدافاً لاتتفق وإمكانياته معتمداً فى تحقيقها على الصدفة والحظ" (الانسجام المركزى، ف ٦).

ولعل أبلغ وصف للأخلاق الكونفوشية أنها انسانية الطابع، "فالإنسان فيها مقياس الإنسان"، وهذا كونفشيوس نفسه يقول " إن الفرد الذى يريد أن يعيش وفقاً لقوام الإنسانية الصحيحة بدون أن يخشى عقاباً ، والذى يكره أن يعيش فى تناقض مع هذه القواعد، يستطيع أن يتخذ من نفسه مقياساً للأخلاق الفاضلة" (كتاب الطقوس، ف ٣٢). وما أقرب تلك العبارة من عبارة كانط Kant – الفيلسوف الألمانى الشهير – " فى نقد العقل العملى"، " افعل وكأنك تشرع قاعدة للناس جميعاً"، أى أن الإنسان فى نظر كانط حينما يسلك فإنه يجب أن يفعل ذلك الفعل الذى يمكن تعميمه على الناس جميعاً دون أن يعود بشر على أى منهم. فهو يسلك اذن وفق قاعدة عامة وليست خاصة به، وحده ، فالأساس فى الأخلاق الإنسانية عند كانط كما كانت عند كونفوشيوس يكمن فى امكانية تعميم الفعل الفردى فيصبح فعلاً يمكن أن تفعله الجماعة الإنسانية ككل. فكأن الإنسان الفرد إذا ماكان فاضلاً حقاً عند كليهما، تصلح تصرفاته للتعميم فتصبح قواعد أخلاقية عامة تصلح للتطبيق فى أى زمان وأى مكان.

ويبدو من ذلك أن المثالية الكونفوشية فى الأخلاق كالمثالية الكانطية فى كونهما يعودان بالأخلاق إلى الإنسان، فالمثالية عند كونفشيوس مشتقة من طبيعة الإنسان ذاتها، وهى كما أوضحنا من قبل مبنية على تحليل للطبيعة البشرية ولذلك

فهى لاتقوم على افتراض عالم آخر يلقى فيه الإنسان الثواب أو العقاب جزاء على أفعاله، إنما تنظر إلى الإنسان ككائن اجتماعى ينبغى أن يعيش حياة سعيدة هانئة مع غيره من البشر.

ومن هنا كان ارتباط الأخلاق بالسياسة عند كونفشيوس، فالأخلاق هى فى نظرة المبدأ الأساسى لأى نظام اجتماعى سياسى مستقر، إذ لايستطيع أى حاكم أن يقيم نظاماً اجتماعياً كاملاً إلا إذا عمل أولاً على الارتقاء بأخلاق الأفراد، فإذا استطاع كل فرد أن يسيطر على حياته النفسية، وأن يحقق الانسجام والتوازن الداخلى، أدى ذلك بالضرورة إلى انسجام المجتمع ككل واطمئنانه، ومن ثم أمكن أن يعيش أهله حياة اجتماعية سياسية مستقرة.

ولقد انتهى كونفشيوس بناء على ذلك إلى أنه لاضرورة للقوانين الوضعية التى يجب – حسب الأنظمة السياسية – الخضوع لها وإلا لقى الأفراد العقاب، إذ أن ضرورة تلك القوانين والحاجة لقضاة يشرفون على تنفيذها نشأت من الفصل بين الأخلاق والسياسة، لكن إذا ماربطنا بينهما انتفت هذه الضرورة وأمكن الاستغناء عن تلك القوانين التى تنظم العلاقة بين الناس اضطرارياً، فهو يقول معبراً عن ذلك " إذا قدت الناس وفق قوانين إجبارية وهددتهم بالعقاب فإنهم سيحاولون اتقاء العقاب، ولكن لن يتكون لديهم الشعور بالشرف والخجل. وكذلك إذا قدتهم بالفضيلة ونظمت شئونهم بالتربية فإن علاقاتهم ستقوم على أساس من الشرف والاحترام"، فالأخلاق اذن فى رأى كونفوشيوس تستهدف تكوين العلاقات بين الناس على أساس من الفضائل والصفات الحميدة لاعلى أساس من القانون والإلزام والعقاب.

وبالطبع فإن هذا المبدأ لدى كونفشيوس مبدأ مغرق فى المثالية، اذ إن الإرتقاء بالأخلاق الفردية إلى هذه الدرجة التى تبدو معها ضرورة القوانين الوضعية غير ذات موضوع أو لا داعى لها مسألة فيها نظر، بمعنى أن هناك استحالة منطقية فى ذلك، لأن الطبائع الأنانية للأفراد تستلزم الخلاف، ومن ثم الصراع، ومن ثم كانت الحاجة لتلك القوانين التى تنظم العلاقات بينهم، وكانت

الحاجة للهيئات القضائية التى تشرف على تنفيذ هذه القوانين ولضمان عدم مخالفتها.

وعلى أى حال فإن الربط بين الأخلاق والسياسة الذى يعتبر عند كونفشيوس محوراً أساسياً من محاور فلسفته عموماً، وفلسفته السياسية خاصة، من المبادئ التى لاقت اهتماماً شديداً لدى الفلاسفة من بعده. فقد كان هذا الربط بين الأخلاق والسياسة يمثل حجر الزاوية فى فلسفتى أفلاطون وأرسطو. كما كان لهذا الربط أهميته وأولويته لدى فلاسفة الإسلام وخاصة الفارابى. وإذا كان ذلك المبدأ قد لاقى الكثير من النقد على يد فلاسفة السياسة منذ مطلع العصر الحديث خاصة لدى مكيافيللى وهوبز، وأصبحنا – من تأثير ذلك – نعيش من جديد عالماً يفصل ساسته بين الأخلاق والسياسة مما كان السبب المباشر فى كل ما يعانيه اليوم من اضطرابات وقلاقل أدت إلى حربين عالميتين طاحنتين، وربما أدت إلى حرب ثالثة قد تقضى على كل زرع وولد، فإن الأجدر بنا أن نعود من جديد إلى ذلك المبدأ الكونفوشى الأصيل. فهل هذا ممكن أم أننا سنظل سائرين فى طريق اللاعودة؟؟؟!!.

أهم مصادر الفصل الثاني

(1) Confucius: The Analects: Translated by Arthur Waley, London, 1938.

(2) Raymond Dawson: Confucius, Oxford university press, 1981.

(3)Ch'u Chai and Windberg Chai: Confucianism: Barran's Educational Series, Inc. New York, 1973.

(4) Hughes (E.R): Chinese Philosophy in Classical Times: London and New York, 1942.

(٥) كريل و.ج: الفكر الصيني من كونفشيوس إلى ماوتسي تونج: ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١م.

(٦) حسن شحاته سعفان: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

(٧) فؤاد محمد شبل: حكمة الصين، جزءان، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨م.

الباب الثاني

فلاسفـــــة يونانيـــون

الفصل الثالث

بروتاجوراس .. فيلسوف التنوير اليونانى

الفصل الثالث

بروتاجوراس.. فيلسوف التنوير اليونانى

كلما ذكرت بروتاجوراس تتداعى إلى ذهنى عبارة هيراقليطس الشهيرة " إن الفرد الواحد عندى يساوى عشرة آلاف ان كان ممتازاً ". وربما يكون ذلك لدور بروتاجوراس الهائل فى إيقاظ المارد الفلسفى اليونانى وإلهاب وعيه، فقد كانت آراؤه الجريئة أشبه بالصاعقة التى نزلت على رأس سقراط فجعلته يدور فى شوارع أثينا مدافعا عن أصالتها وتقاليدها محاولاً درء خطر الآراء الفلسفية التى أطلقها بروتاجوراس والداعية إلى نسبية الوجود والمعرفة والأخلاق والتأكيد على فردية الفرد فى كل معتقداته وفى أى مجال كانت.

ولم يستطع سقراط أن يكشف لنفسه ولتلاميذه زيف المزيفين، وقصور علم العلماء لأنهم ادعوا العلم دون ادراك لماهية مايدعون العلم به، وكان الدليل القاطع على فشل سقراط فى القضاء على الآراء السوفسطائية، التى تغلغلت فى المجتمع الأثينى هو الحكم عليه بالإعدام الذى صدق عليه معظم الأثينيين. ومهما قيل عن جهل أولئك الذين حكموا عليه هذا الحكم الظالم الذى أودى بحياة فيلسوف الفلاسفة، إلا أنه كان نتيجة طبيعية لاستعمال هؤلاء حقهم الديمقراطى الذى انتزعوه حينما انتزعوا حريتهم ودافعوا عنها أمام الدكتاتوريات الإرستقراطية الأثينية القديمة. وعلمهم السوفسطائيون كيفية استعمال هذا الحق والدفاع عن الرأى الحر حتى ولو كان خاطئاً.

وان كان السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو، هل كانت آراء بروتاجوراس الحرة الجريئة انعكاساً لما كان سائداً بالفعل من حرية وديمقراطية، أم كانت هى

التى ساهمت فى إذكاء الشعلة الديمقراطية وأشاعت جو الحرية الفردية السياسية بين اليونانيين؟!.

إن سؤالاً كهذا لهو أصعب سؤال يواجه أى باحث فى فلسفة أى فيلسوف تنويرى كبروتاجوراس، فهو جزء من سؤال كبير. هل كانت آراء الفيلسوف انعكاساً لواقع معين، أو بمعنى آخر، هل الواقع هو الذى أفرز هذه الآراء التى عبر عنها هذا الفيلسوف أو ذاك، أم أن الفيلسوف قد أطلق هذه الآراء نتيجة استدلالاته العقلية الخاصة وعبقريته الفلسفية فأثرت فى الواقع وسرت بين الناس كسريان النار فى الهشيم؟!!!.

وفى اعتقادى أن العلاقة بين الفيلسوف التنويرى وواقعه ليست محلاً للمناقشة؛ لأنه فى الوقت الذى يظهر فيه هذا الفيلسوف حاملاً هذه الآراء الجديدة يكون المجتمع بطبيعته مؤهلاً لها، فيتفاعل معها الناس ويعتنقونها، فيكون الفيلسوف فى هذه الحالة هو لسان حال الواقع ومعبراً عنه، وان كانت بلورة هذه الآراء التى أطلقها هى نتاج عبقريته وحده. فالتلاقى بين عبقرية الفيلسوف وعبقرية المجتمع يكون أمراً تلقائياً . لقد بدأت ديمقراطية أثينا منذ بدأ الأثينيون يتصارعون فى مواقف ثلاثة إزاء تشريعات صولون Solon ، وقد أطلقها فى عام ٥٤٩ ق.م. وكانت تدعو إلى إلغاء نظام الرق بسبب الديون، واصدار قانون يعفى الابن من مساعدة أبيه إن لم يعلمه مهنة أو حرفة، وأن يكون الاشتراك فى الحكم على أساس مقدار الثروة. وقد وضع صولون بهذه التشريعات حجر الأساس للديمقراطية اليونانية حيث طالبت هذه التشريعات بالقضاء على نظام الحكم الارستقراطى وأعطت للطبقة الشعبية حق المشاركة فى نظام الحكم وتسيير شئون الدولة [1].

وقد تشكل عن كل موقف من المواقف إزاء تلك التشريعات الصولونية حزب ونتج عن ذلك تبلور ثلاثة أحزاب تصارعت حتى انتصر حزب الجبل بقيادة بيزيستراتوس Peisistratus حوالى عام ٥١٧ق.م . وبقوة الشعب . ومنذ ذلك التاريخ بدأ الأثينيون يتنفسون الصعداء ويضيفون إلى مكاسبهم الديمقراطية مكاسب

جديدة على يد كليستنيس الذى أكمل إصلاحات بيزيستراتوس الديمقراطية فألغى امتيازات الارستقراطية ونقل الحكم إلى يد الجمعية الشعبية Ecleisia التى تشكلت من كل المواطنين الأثينيين الأحرار، كما كون مجلس الخمسمائة أو مجلس البولا Boule الذى يعين أعضاؤه بالقرعة إمعاناً فى الديمقراطية وأصبح من سلطات هذا المجلس الإشراف على الإدارة التنفيذية والقضاء.

وجاء بريكليس بعد الانتصار على الفرس ليوطد أركان الديمقراطية، ولا شك أن وصوله إلى الحكم بفضل مواهبه الخطابية كان عاملاً من عوامل تقبل الأثينيين السريع للدور السوفسطائى الذى مثله بروتاجوراس وجورجياس وغيرهم من الحكماء الذين انطلقوا يعلمون الناس الجدل والخطابة. ويبثون من خلال نماذجهم الخطابية آراءهم الفلسفية التى حاربها سقراط ومات ولم يستطع القضاء عليها، وجاء بعده أفلاطون وكتب الكثير من محاوراته لمناقشة هذه الآراء وكان منها " بروتاجوراس" و" جورجياس" و " هيبياس" و " ثياتيتوس" و" السوفسطائى" ومع ذلك لم يستطع القضاء على تلك الآراء ولا على السوفسطائيين، ولم ينجح فى هذه المهمة إلا أرسطو بعد ذلك(٢).

لقد جاءت فلسفات هؤلاء الفلاسفة الكبار اذن فى واقع الأمر كرد فعل ازاء هذه الآراء الجريئة التى أطلقها بروتاجوراس ومعه ومن بعده تلاميذه من السوفسطائيين. وفى هذا الإطار نكتشف الدور الخطير الذى لعبه بروتاجوراس فى ازدهار الفكر الفلسفى فى أثينا عاصمة اليونان الفكرية حيث كانت هى المركز الحقيقى لانطلاق الحركة السوفسطائية(٣)، ونكتشف أيضاً مدى الثورة التى حملتها أفكار بروتاجوراس مما دعا هؤلاء إلى الوقوف لآرائه بالمرصاد. ولكن هيهات لفلسفات محافظة أن تقضى على فلسفة تغلغلت فى النفوس وأصبحت كالهواء يتنفسها الأثينيون فتمتلئ صدورهم زهوا بحريتهم وديمقراطيتهم ووعيهم، وتمتلئ عقولهم ثقة بقدراتهم اللامحدودة على صنع الحياة والسيطرة على ماحولهم بالفكر والعمل.

لقد كان هذا هو جوهر التفاعل بين بروتاجوراس والواقع الأثينى فى القرن الخامس قبل الميلاد رغم خروج بعض آرائه على التقاليد الأثينية، ورغم ما لاقته هذه الآراء من نقد وهجوم.

إن بروتاجوراس لم يكن أثينيا، بل كان من أبديرا موطن ديمقريطس والمدرسة الذرية. وقد ولد حسب أرجح الروايات فى حوالى عام ٤٩٠ ق.م[٤] وتتضارب الآراء إزاء نشأته فهناك رواية أبيقور التى تقول إنه قد نشأ فقيراً ولأسرة فقيرة حيث كان يعمل حطاباً فى صباه، ولقيه ديمقريطس آنذاك، فأعجب به وعرض عليه أن يكون تلميذاً له فبقى فى صحبته إلى أن تعلم الفلسفة. وهناك رواية أخرى تقول إن والده كان من أغنياء أبديرا وقد كان صديقاً لاجزرسيس القائد الفارسى الذى غزا بلاد اليونان وقدم له الكثير من الخدمات مما جعله يطلب منه السماح لابنه أن يتعلم على يد المعلمين الفرس.

ويؤكد ذلك التضارب حول نشأة بروتاجوراس، جهلنا بحقيقة تلك النشأة وإن كان بالإمكان التوفيق بين تعلمه على يد ديمقريطس، وتعلمه على يد الفرس، ففى فلسفته أثر التعاليم الفارسية وكذلك أثر آراء ديمقريطس. وليس فى هذا عجب حيث أن ثمة رواية ترجح تعلم ديمقريطس نفسه على يد مجوس الفرس[٥].

وإذا ما تركنا طور النشأة من حياته، وجدناه يبدأ طوراً جديداً فى حوالى الثلاثين من عمره حيث بدأ حياة الانتقال من بلد إلى بلد، وقد جاب أنحاء المدن اليونانية يعلم أبناءها بالأجر كما اشتهر عنه حيث كان يتناول أجراً مرتفعاً، وجمع من ذلك ثروة طائلة كما يؤكد أفلاطون فى محاورتى " بروتاجوراس" و" مينون". وفى إطار تلك الزيارات زار أثينا ثلاث مرات، وان كان غالبية المؤرخين يرجحون أنه زارها مرتين فقط، كانت الأولى عام ٤٤٤ ق.م. واستقبله فيها بريكليس حيث كان معروفاً فى أثينا من قبل[٦].أما الثانية فكانت فى عام ٤٣٢ عندما نزل فى بيت كالياس، ومما يروى عن تلك الزيارات أنه قد حوكم فى أولاها حيث أثار كتابه " عن الآلهة" مشاعر الأثينيين وطالبوا بنفيه وإحراق كتبه فى ساحة

المدينة، وإن كانت شهادة أفلاطون عن سمعة بروتاجوراس الطيبة طوال حياته في "مينون" تنفي ذلك.

وعلى أي حال، فإن تلك المعلومات عن حياته لم تكن بحال موثوقاً بها، فكل ما نعرفه عنه يقبل الشك في صحته! وقد ظل بروتاجوراس ينتقل من مدينة إلى أخرى لايهدأ ولايمل الدفاع عن آرائه وتعليمها للآخرين إلى أن توفي عن عمر يناهز السبعين عاماً حسب رواية أفلاطون في "مينون" وكان ذلك في حوالي عام ٤٢١ق.م(٧).

وقد ترك العديد من المؤلفات وهي حسب قائمة ديوجين لايرتوس،" عن العلم أو عن الرياضيات" ، " و " عن الحكومة" و " في الفضائل" و " في الطبيعة الحقيقية للأشياء" و" في الطمع" و " في أخطاء البشر" و" في الحجج المتناقضة" و" عن الآلهة" (٨).

ورغم أن هذه المؤلفات قد فقدت ولم يتبق من بعضها سوى شذرات صغيرة إلا أنها تكشف لنا عن أصالته وقوة منطقه. ولعل من أشهر العبارات الفلسفية على الإطلاق، عبارته التي قال فيها " إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً " فهي محور فلسفته، حيث إنها أساس نظريته في المعرفة فهي تعني ضمن ماتعني أن الإنسان هو معيار الوجود فإن قال عن شيء إنه موجود فهو موجود بالنسبة له وإن قال عن شيء إنه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له. وهنا أثار المفسرون مشكلة؛ هل قصد بروتاجوراس في عبارته السابقة أن الإنسان ككل هو المعيار أم الإنسان كفرد! والحق إنه قصد الإنسان كفرد، فليس صعباً إدراك ذلك حيث إن الإنسان عنده ليس إلا أنا وأنت كفرد، وكلانا تقع في خبرته الأشياء الحسية على نحو يختلف عن الآخر، فما أراه أنا فهو موجود بالنسبة لي، وما لم أره فهو غير موجود بالنسبة لي. وهكذا فحسم الأمر عنده يرجع للخبرة الحسية للفرد ، وليس لخبرة الإنسان الحسية ككل كما يقول جومبرز(٩) فحينما قال بروتاجوراس إن الإنسان مقياس الأشياء كان يعني أن الحواس لدى كل منا هي معيار الوجود. وبما أننا نختلف

حينما يدرك بعضنا ما لايدركه الآخرون، فإن الإنسان هنا هو الإنسان الفرد والمعيار المعرفي هو الحواس وليس العقل أو أي أداة معرفية أخرى.

ولقد عرض أفلاطون لهذه النظرية التي توحد بين المعرفة والإحساس في "ثياتيتوس" وناقشها حيث احتج قائلاً – على لسان سقراط – : لم اختار بروتاجوراس الإنسان ليكون بحواسه هو معيار المعرفة، لم لم يختر البقر الوحشي أو القرد مادامت تلك الحيوانات تمتلك نفس الحواس؟! . ومع كثرة الانتقادات التي وجهها أفلاطون إلى هذه النظرية البروتاجورية، إلا أنه لم يحسم النقاش إلا حينما كشف عن وجهة نظره بقوله على لسان سقراط " إننا لانعرف بالحواس وإنما من خلال الحواس"(١٠)، فقد أكد بذلك على أن المعرفة لاتبدأ إلا حينما يتلقى العقل ما تنقله إليه الحواس ويحكم عليه، والمعرفة تبدأ في رأى أفلاطون من هذه الأحكام العقلية على تلك المعطيات الحسية التي تنعكس على صفحة العقل بتوسط الحواس فالحواس ليست إلا معبراً تنتقل عبره تلك المعطيات الحسية، ومن ثم فهي لاتعرف وإنما تنقل مادة المعرفة إلى العقل.

وعلى أي حال فإن تلك الانتقادات لم تقلل من قيمة آراء بروتاجوراس، فقد بقى له الفضل في زعزعة الثقة دائماً بكل ما هو مطلق أو فطرى مما يحلو للفلاسفة العقليين أمثال أفلاطون ترديده، فقد نجح بروتاجوراس في التأكيد على ثلاث نقاط أساسية هي أولاً: أن المعرفة أساسها الإحساس وإن الاحساسات دائماً صادقة. ثانياً: أن المعرفة نسبية بكل ما تعنيه الكلمة. وعلى ذلك فقد أكد ثالثاً على أن الوجود متوقف على من يدركه. فلا وجود لشئ إلا بعد أن يدركه بخبرته الحسية المباشرة.

ولاشك أن بروتاجوراس بتأكيده تلك النقاط قد وضع أسس المذهب الحسي في المعرفة ولم يفعل الحسيون المحدثون منذ جون لوك وكتابه " مبحث في الفهم الإنساني" ومن تابعوه أكثر من إحياء المذهب الحسي من جديد، وتأكيده من خلال تطور الدراسات والمعارف الإنسانية في العصر الحديث.

ولقد انعكست هذه النظرية الحسية - النسبية فى المعرفة عند بروتاجوراس على فلسفته الأخلاقية، فقرر نسبية الفضائل كذلك، حينما أعلن أن الإنسان هو معيار الخير أيضاً ، فما يراه خيراً فهو خير بالنسبة له وما يراه شراً فهو شر بالنسبة له.

والمحك هنا هو " النافع" أو " المفيد". فلاشك أن مايراه أى إنسان خيراً بالنسبة له يرتبط بما يعود عليه بالنفع، وما يراه شراً يرتبط عنده بضرر يقع عليه. وهنا ظهرت بذور نظرية المنفعة فى الأخلاق حيث كان توحيد بروتاجوراس بين الفضيلة والمنفعة. ومن ثم كان إعلانه الجرىء أن " الفضيلة ليست علماً" باعتبار أنها نسبية، فأى فضيلة لاتكون كذلك إلا بالنسبة لشخص معين، ومن ثم تنتفى عنها الصفة العلمية. وكان بروتاجوراس أكثر اتساقاً مع مبادئه الفلسفية حينما أكمل عبارته السابقة قائلاً " ... وإنما تعلم"، فإن كنا نحن قد درجنا على أن العلوم هى التى يجب أن تعلم وأن يقوم بذلك معلمون محترفون، فإن بروتاجوراس واتباعه يرون أن الفضيلة رغم أنها ليست علماً إلا أننا بحاجة لمن يعلمنا اياها. وبالطبع فإن هذا - كما أوضحت - مدعاة للغرابة والتعجب بالنسبة لعصرنا الحالى، لكن الأمر بالنسبة لهم لم يكن كذلك، فالسوفسطائيون كانوا يعلمون الناس الفضيلة على حسب ما يتصورونها ويحصلون على أجر هذا التعليم، وبالتالى فهم لايعلمون المتعلم إلا مايريد هو أن يتعلمه، فإن أراد أن يكسب قضية أمام المحاكم وهو فيها متهم بالقتل أو السرقة ، فإن السوفسطائى يتكفل بتعليمه كيف يقنع القضاة ببراءته. ومن خلال ذلك يتعلم البراعة فى فن النقاش والجدل بشكل عام.

ولا ينبغى أن نتسرع فى الحكم بخطأ هذه النظرة السوفسطائية، فلها سندها من الواقع الأثينى، كما أن لها سندها الفكرى. إذ إن الأثينيين لم يكونوا يعتقدون - كما عبر عن ذلك سقراط بوضوح - أن السياسة والفضائل المختلفة مما ينبغى تعلمه، إذ بإمكان المرء أن يتعلم النحت على يد أحد النحاتين، والتصوير على يد أحد المصورين، والموسيقى وهكذا..، بينما لايحتاج الأثينى وهو سياسى وفاضل

بطبعه حيث إن له الحق فى التحدث عن الحكم وكافة أمور المدينة، كما أنه يعرف الخير والشر ويميز بين السلوك الخير والسلوك الشرير، لايحتاج لمن يعلمه السياسة أو الفضيلة، فالفضائل مفطورة فى النفس كما قال سقراط معبراً عن اعتقاد راسخ لدى الأثينيين .

أما بروتاجوراس فكان يرى غير ذلك، فهو يعتقد أن الإنسان لايملك بالطبيعة شيئاً من الفضائل وإنما هو يتعلمها من بيئته ومجتمعه، ومن ثم فهو يحتاج لمعلم ليرشده إلى طريق الفضيلة ويلقنه إياها(١١).

ولقد استند بروتاجوراس فى ذلك على تمييزه بين فكرتين أو اصطلاحين هامين هما: " الطبيعة – Physis" والاتفاق – nomos" فهو يميز بين الموجود بالطبيعة دون تدخل من الإنسان، وبين الموجود بالاتفاق أى من اصطناع الإنسان. ولاشك لديه فى أن مانسميه فضيلة هو من نبت خبرة الإنسان العلمية. وبالتالى فتصور الفضيلة من التصورات الاتفاقية التى اصطنعها الإنسان واتفق عليها بنى البشر، وإن كانوا يميزون عموماً بين الخير والشر، بين طريق الفضيلة وطريق الرذيلة، فإنهم يختلفون فيما بينهم فى مسميات الفضائل وتوصيفها، حيث إن كلا منهم يربط بين ماهو نافع ومفيد له وبين الفضيلة، فشرط الفضيلة النفع، وعلامة الرذيلة الضرر.

وهذا الفهم الأخير لنسبية الفضيلة هو ماجعل سقراط يثور فى وجه السوفسطائيين ويخرج عليهم، فرفض هذه النسبية مؤكداً أن الفضيلة دائماً واحدة رغم تعدد مسمياتها، وهى تكمن فى " إدراك الخير" حسبما يشير الضمير الأخلاقى للإنسان دونما حاجة لمعلم، فإن كان طريق الفضيلة يتحدد من خلال الاختيار بين بديلين، فإما أن أكون صادقاً أو كاذباً ، إما أن أكون أميناً أو غير أمين، إما أن أكون عادلاً أو ظالماً.. الخ، فإن استفتاء هذا الضمير الحى يرشدنا دائماً إلى أن الخير هو سلوك طريق الصدق والابتعاد عن الكذب، طريق الأمانة، طريق العدل.. وهكذا، فرغم تعدد أسماء الفضائل إلا أنها فى جوهرها فضيلة واحدة هى كما أكد

سقراط " إدراك الخير" وسلوك طريقه. من هنا كانت عبارة سقراط التى عارض بها العبارة السوفسطائية أن " الفضيلة علم لايعلم".

لقد كانت المعارك الفكرية بين المبادئ السوفسطائية كما عبر عنها بروتاجوراس وبين سقراط وأفلاطون ومن بعدهما أرسطو، كانت تحسم على الصعيد الفلسفى النظرى لصالح هؤلاء الفلاسفة، بينما كانت الحياة الأثينية كما قلنا من قبل تتنفس تلك المبادئ البروتاجورية.

واذا كنا مع سقراط وأفلاطون فى أن للفضيلة مفهومها المطلق الذى يجب أن نتمسك بثباته ونسلك طريقه - حيث إن الفضيلة لاتتجزأ وأن التسليم بنسبيتها تماماً يعنى انهيار الدعائم الأساسية لأى مجتمع مدنى متماسك، ولقد عبر سقراط عن هذا المعنى للفضيلة حينما صاح فى وجه أقريطون تلميذه الذى عرض عليه الهرب من السجن متحدثاً بلسان القانون الذى طالما احترمه وقدسه وطالب بالحفاظ عليه وطاعته " أتتصور مدينة لايحترم أهلها القانون .. ألا تندك هذه المدينة من أساسها"(٢٢) - إلا أننا رغم ذلك لانملك إلا الإقرار مع بروتاجوراس بأن للفضيلة جانبها النسبى المتغير من مجتمع إلى مجتمع، ومن زمان إلى زمان، ومن فرد إلى آخر، فما نراه نحن اليوم سلوكاً فاضلاً فى كثير من ميادين حياتنا لم يكن يرى فيه أجدادنا إلا شراً مستطيرا، وما نراه نحن فى الشرق سلوكاً فاضلاً قد لايراه الغربى كذلك. وهذا لاينفى بالطبع ما أكدناه من أن للفضائل جانبها المطلق الذى لايتغير بتغير الزمان أو المكان أو الأشخاص.

وعلى أى حال، فإن القيمة الأهم لآراء بروتاجوراس تكمن فيما أثارته هذه الآراء الجريئة التى أعلنها من مناقشات لم تتوقف بعد حول معنى الفضيلة.

وبالإضافة إلى ذلك فإن آراءه الأخلاقية عن نسبية الفضيلة قد أدت به إلى الكشف عما هو أكثر أهمية حيث استنتج بناء عليها نظرية رائعة فى أصل الحضارة الإنسانية عموماً خلاصتها أن حضارة الإنسان من صنع الإنسان.

فالطبيعة لم تهبه شيئاً، فالإنسان لم يملك شيئاً بالطبيعة اللهم إلا " النار والعلم بالصناعة" كما تشير " أسطورة بروميثوس"(١٣).

ولقد أحسن الإنسان استغلال قدراته العقلية والعلمية في السيطرة على الطبيعة وتسخير كافة امكانياتها لخدمته، حيث أنشأ المدن وأقام الجماعات وبث في حياته مفاهيم المدنية والعدالة والصداقة، كما أنشأ الفنون والصناعات. وباختصار فقد أنشأ كافة مظاهر الحضارة بنفسه حتى الدين واللغة. وقد نجح بروتاجوراس إلى أبعد حد حينما أكد على أن الإنسان قد أنشأ حضارته على دعامتين، هما العلم والعمل . وقد عبر عن ذلك بقوله " لاخير في فن بلا تجربة أو تجربة بلا فن" وبمعنى أكثر وضوحاً " لاخير في نظر بلا عمل " ولسنا في حاجة إلى برهان على أن تساوق الفكر والعمل، وارتباط العلم بالسلوك هو مفتاح أي تقدم يحققه الإنسان وهو جوهر أي حضارة.

وبعد، فقد كان بروتاجوراس من دعاة الحرية، حرية الفرد إزاء أي سلطة أيا كانت اجتماعية كانت أو سياسية أو دينية، فلا سلطان على الفرد إلا نفسه ولا أحد يملك إجباره على الاعتقاد بأي معتقد. ولقد كان هو نفسه يعيش هذه الدعوة دون خوف أو تردد، فحينما سئل يوماً عن الآلهة، هل يعتقد في وجودها أم لا؟! كانت إجابته " أنه لايستطيع أن يعلم إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، ولا هيئتها ماهي لأن أموراً كثيرة تحول بينه وبين هذا العلم، منها غموض الموضوع وقصر الحياة"(١٤).

ولاشك أن هذا الرأي يتفق تماماً مع منطق فلسفته الحسية، فهو لاينكر في تلك العبارة وجود الآلهة، وإنما ينكر معرفته هو بها. وإنكاره لهذه المعرفة جاء نتيجة لأمرين؛ أولهما: غموض الموضوع، والغموض، هنا لا يفهم إلا بالقياس إلى التجربة الحسية التي يؤمن بروتاجوراس بأنها معيار المعرفة حيث لايمكن أن نتيقن يوماً من وجود الآلهة عن طريق الخبرة الحسية. وثانيهما: قصر الحياة. وهذا أمر يترتب على سابقه، فغموض الموضوع يرتبط هنا بقصر حياة الإنسان. فخبراته

محدودة بعمره القصير. فلعله يقصد إذن أن الموضوع غامض على من كانت الحواس هي مرجعه الأساسي في المعرفة، وعلى من كانت حياته مقصورة على جمع الخبرات الحسية التي لايقع فيها أي خبرة مباشرة بالآلهة.

وقد انتقلت هذه الحرية الفكرية التي تنفسها بروتاجوراس وعبر عنها واعتبرها حقاً لكل الناس إلى أقرانه من السوفسطائيين فتبنوا دعوة إلى تحرير الأرقاء. وبناء على ما أثاره زعيمهم عن التعارض بين الاتفاق والطبيعة في مجال الأخلاق والسياسة، أعلن يوريبيدس Euripides انكاره للفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق وكان ذلك موضوعا شائكا بالنسبة للأثينيين آنذاك فقال " إن هناك أمراً واحد يجلب العار على الأرقاء هو الاسم ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك في شيء فكل منهم يحمل روحاً سليمة". ولقد أكد هذا الرأي الخطيب الكيداماس Alcidemas في قوله بأن الله قد خلق كل الناس أحراراً ولم تجعل الطبيعة أي واحد منهم عبداً (١٥).

وقد شارك كل السوفسطائيين في تأكيد هذه الدعوة سواء كانوا من أتباع الانسان كبروتاجوراس، أو من أتباع الطبيعة كألطيفون الذي صدم الشعور اليوناني المحافظ صدمة قوية حينما أعلن عدم وجود أي فارق طبيعي بين الإغريق والبرابرة(١٦). وقد كانت تلك الدعوة على طرفي نقيض من دعوة أفلاطون الذي تحفظ إزاء مناقشة موضوع الرق واعتبره أمراً مسلماً به في " الجمهورية ". ومن دعوة أرسطو الذي كان له اليد الطولى في تبرير الرق والبرهنة على ضرورته في المجتمع المدني حيث إن الرقيق هو " الآلة الحية في المنزل" وأن نقص العبيد في المدينة يعد نقصاً ينبغي استكماله. ومن ثم فقد وصل الأمر إلى إجازة الحرب من أجل " صيد الأرقاء"(١٧).

وهكذا يتكشف لنا شيئاً فشيئاً أبعاد الخلاف الفكري بين بروتاجوراس وبين معاصره سقراط ومن بعده أفلاطون وأرسطو، فقد كان خلافاً أساسه تلك الآراء التنويرية الجريئة التي أطلقها هذا الفيلسوف الذي كان أصدق تعبيراً عن الروح

اليونانية الشابة الأصيلة، تلك الروح التى ركز بروتاجوراس على أن يطلق عنانها نحو كشف المجهول والسيطرة على الطبيعة وصناعة حضارة أكثر رقياً وتقدماً.

ولن أخالف الحقيقة إذا قلت إن مكانته الحقيقية - من زاوية فلسفية وحضارية - لاتقل إن لم تكن تزيد فى اعتقادى عن مكانتهم جميعاً، فقد كان ممثلاً لأول مذهب فلسفى منفتح فى تاريخ الفلسفة وان كان فى واقع الأمر ضد فكرة المذهب، فى حين كان هؤلاء يمثلون بدرجات متفاوتة أصحاب مذاهب مغلقة، ويكفيه فضلاً عليهم أنه حول انظارهم جميعاً إلى البحث فى الإنسان ومشكلاته، فكان أكبر ممثل للحركة الإنسانية التى ظهرت فى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد.

وإذا كان ذلك كذلك بالنسبة للعصر اليونانى، فإن مكانة بروتاجوراس الفلسفية قد تدعمت حينما تعدت عصره، فكانت آراءه أكثر قوة وتأثيراً بالنسبة للعصر الحديث، حيث شهد هذا العصر إحياء للآراء البروتاجورية فى نسبية المعرفة والوجود، وبالذات فى نسبية الأخلاق، وقياس الخير والشر بما يترتب على السلوك من نفع للإنسان الفرد، فليس من شك لدى أحد الآن أن بروتاجوراس هو الجد الأول للبراجماتيين المعاصرين سواء على المستوى الفلسفى أو على المستوى الحياتى، اذ لايمكن فهم أقوال هؤلاء البراجماتيين معزولة عن آراء جدهم الأكبر، فحينما يقول وليم جيمس " إن الحقيقى ليس سوى النافع الموافق المطلوب فى سبيل تفكيرنا، تماماً كما أن الصواب ليس سوى النافع المطلوب فى سبيل مسلكنا"[١٨]، و " أن المطلق ليس صحيحاً على أى نحو"[١٩]. فهل يمكن أن نشك لحظة فى أنه وأقرانه يمثلون بروتاجوراس العصر الحالى !!. ولقد كان شيللر - وهو أحد كبار الفلاسفة البراجماتيين - على حق حينما كتب كتابه " Why Protagoras not Plato" معلناً أن بروتاجوراس هو جدهم الأول.

أما حياتنـــا المعـاصرة العاديـة، فقد تخللتهـا نظـرة نفعيـة ماديـة بروتاجوريـة تحكمت فيها بشكل يؤكد أننا نعيش عصراً بروتاجورياً جديداً مغلفاً بإطار براجماتى معاصر تسلل إلينا فى ثوب أمريكـى خـلاب. فهـل يصلـح هذا الثـوب لنـا، أم نحـن بحاجة إلى سقراط جديد(*) ؟!!.

(*) انظر: د. مصطفى النشار: هل من سقراط جديد؟! ، مقال بمجلة " القاهرة" القاهرية، تصدر من هيئة المصرية العامة للكتاب، العدد ١٩.

هوامش الفصل الثالث

(١) انظر : هذه التشريعات والتعليق على أهميتها بالنسبة للديمقراطية الأثينية فى د. مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربى، الطبعة الأولى ، القاهرة، ١٩٥٣م ص ٧٦ - ٧٧.

وكذلك: د. ابراهيم دسوقى أباظة وعبد العزيز الغنام: تاريخ الفكر السياسى، دار النجاح بيروت، ١٩٧٣م، ص ١١.

وانظر أيضاً : تشارلز الكسندر روبنصن: أثينا فى عهد بركليس، ترجمة أنيس فريحة، مكتبة لبنان، ١٩٦٦م، ٢٥ ومابعدها.

(٢) انظر : د. مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية، دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦م، الفصل الخاص برفض الصور الجدلية للعلم وتقنين الجدل، ص ٥١ ومابعدها.

(٣) انظر :

Kerferd: G.B.: The Sophist Movement. Cambridge University Press, 1981,p. 15

(4) Ibid. p. 42.

(٥) د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى القاهرة، ١٩٥٤م، ص ٢١٧.

(6) Kerferd G.B.: op.cit.p.43.

(7) Ibid., p. 42.

(8) Ibid., p. 43.

(9) Gombers. Greek Thinkers, Part I.p. 450.

(١٠) انظر : أفلاطون: ثياتيتوس، الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمى مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، ص ١٠٩ - ١١٠.

(11) Plato: Protagoras. Translated By B. Jowett. " the Dialogues of Platio" in The Great Books of the western world" Vol. 7, London, 1952, pp. 323 - 328.

(١٢) انظر : أفلاطون: أقريطون، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود فى محاورات أفلاطون" ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧م.

(١٣) انظر: Plaio: Protagoras, Eng. trans. by Jowett, pp. 321-323.

(١٤) انظر: شذرات بروتاجوراس فى : د. أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية، ص ٣٠٤، وانظر: موقف بروتاجوراس بالتفصيل من الألوهية فى د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤م، ص ٨١-٨٢.

(١٥) جورج سباين: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة حسن جلال العروسى، الجزء الأول دار المعارف بمصر، ص ٣٤-٣٥.

(١٦) نفسه، ص ٣٤-٣٥.

وانظر شذرات أنطيفون فى:

Freeman K.,The Pre - Socratic Philosophers, Oxford, 1959,P.398.

وترجمتها العربية فى : فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط لأحمد فؤاد الأهوانى، ص ٢٩٣ - ٢٩٨.

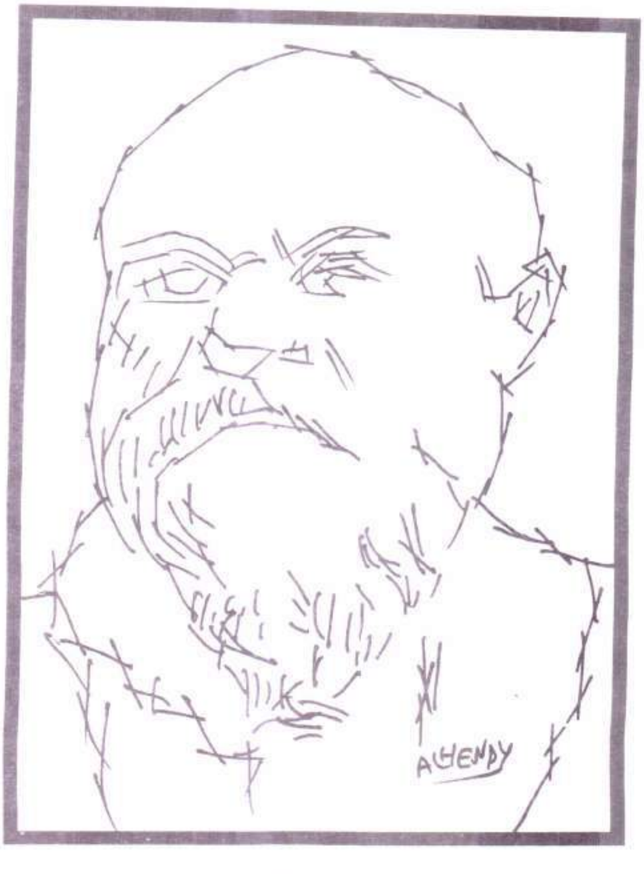
(١٧) أرسطو: السياسة، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م، ص ١٠٠ ومابعدها.

(١٨) وليم جيمس: البراجماتية، ترجمة محمد على العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٣٥٣.

(١٩) نفسه، ص ٣٥٧.

الفصل الرابع

سقراط .. والموت فى سبيل الحقيقة



سقراط .. والموت فى سبيل الحقيقة.

فى عام ٤٧٠ قبل الميلاد ولد فى أثينا طفل يدعى سقراط لوالدين متوسطى الحال، فقد كان أبوه صوفرنيسقوس يعمل نحاتاً يكسب عيشه من بيع ونحت التماثيل وكانت أمه فايناريت تعمل قابلة (أى مولدة) ولضيق ذات اليد لم يستطع سقراط أن يكمل تعليمه وأخرجه والده من المدرسة وهو ما يزال بعد فى حوالى الثالثة عشرة من عمره، ولكن الصبى لم يضق ذرعاً فلم يتهم والده بالتقصير ولم ينهال على والدته سباً، بل قال إن ما تعلمته من المدرسين يكفينى ولن أنساه أما ما سأتعلمه من الحياة ورجال المدينة فهو ما سيجعلنى رجلاً صالحاً حقاً. وخرج الصبى إلى الحياة حيث حاول بعد ذلك أن يتعلم صنعة الأب فذهب إلى مرسمه وبهرته مهارة والده فى ضرب الحجر واخراج التمثال فى أبهى صورة فسأله: كيف يا أبى تستطيع تقدير مدى العمق الذى تشق إليه الحجر وهو بهذه الصلابة لتظهر ملامح الأسد بهذه الدقة؟ فأجابه والده: يابنى أننى لاافعل شيئاً أكثر من أننى أجيد تصور الأسد داخل الحجر وأتصور أنه سجين وعلىّ أن أطلق سراحه.

ولكن سقراط لم يفهم آنئذ ماذا يقصد والده بهذه الإجابة الغامضة لكنه تذكر ماقالته له أمه حينما سألها ذات يوم عن كيف تجيد توليد السيدات الحوامل وعن سر مهارتها فى هذه الصنعة، فقد قالت شيئاً قريباً مما قاله والده، حيث أجابت: أننى يابنى لا أفعل شيئاً أكثر من أننى أحاول مساعدة الطفل على الانطلاق من رحم أمه!!

وكان هذا هو الدرس العظيم الذى حفظه سقراط ووعاه عن والديه فيما بعد، فحينما شب الصبى عن الطوق وأصبح رجلاً بين الرجال، وجد مدينته أثينا تعج بالرجال الذين يكثرون من النقاش والجدل، فهم لايتوقفون لحظة عن الحوار

الصاخب والضجيج المستمر، فى السوق، فى المنازل، فى المدارس، فى النوادى وفى الشوارع، فى الصباح وفى المساء وفى النهار وبالليل، الكل يتناقش حول كل شيء وفى أى موضوع. وتصور سقراط للحظات أو لأيام أنه فى مدينة كل أهلها حكماء وكل الوافدين عليها أيضاً كذلك.

ولذا فضل أن لايتدخل فيما لايعنيه واكتفى بموقف المتفرج الذى يشاهد كل ذلك دون أن يدعى أنه يدخل فى زمرة هؤلاء الحكماء، إلى أن حدث ماغير مجرى حياته الهادئة حينما أتى أحد الأصدقاء وكان يدعى خيريفون وأخبره أنه سأل كاهنة معبد دلفى عن أحكم الناس فقالت: إنه سقراط. ودهش سقراط لكن لم تطل دهشته كثيراً فقد أدرك المقصود بذلك، فهو لم يكن يوماً من المدعين للحكمة وربما يكون فى هذا هو أحكم الناس . ولكنه أراد التأكد من استنتاجه هذا، ولشد ما كانت دهشته حينما بدأ يسأل من يدعون الحكمة والعلم كل فى مجاله ووجد أنهم جميعاً لايعرفون ماهية (أى جوهر) مايدعون العلم به؛ فلاخيس الذى يدعى الشجاعة لايعرف ماهى الشجاعة، وخارميدس الذى يدعى الحكمة والاعتدال لايعرف ماهى الحكمة ولا ماهو الاعتدال، وأوطيفرون الذى يدعى أنه أتقى الناس لايعرف ماهى التقوى..

وهكذا تكشفت لسقراط تلك الحقيقة المفزعة !! ان الاثينيين لايعرفون شيئاً. إنهم جماعة من الجاهلين، فالذى يعتقد أنه فاضل لايعرف شيئاً عن ماهية الفضيلة والذى يدعى المهارة فى صناعة معينة لايعرف معنى المهارة أو ماهية صناعته، والذى يدعى التدين لايعرف معنى التدين الحقيقى ولايعلم ماذا تعنى العبادة ولا لمن تكون!!.

وتحسر سقراط كثيراً على قومه وعلى مدينته، فقد كانت أعظم المدن، لقد هزمت الفرس وقهرتهم فى موقعة سلاميس البحرية وهى المدينة الصغيرة وهم من هم فى قوة العدة والعدد، وكانت مدينة الشعراء العظام، مدينة هوميروس صاحب الالياذة والأوديسة، وهزيود صاحب الأعمال والأيام وغيرهما، كانت مدينة يحافظ أهلها على القانون ويقدسونه ويحترمون أحكامه، كانت مدينة الأخلاق الأرستقراطية

الرفيعة والأمجاد السياسية والحربية الفريدة، فأين ضاع كل ذلك ولماذا أصبحت مدينته تعج بالأغراب من السوفسطائيين الذين أشاعوا بين الناس فوضى الاعتقادات والأحكام وملأوا عقولهم بحب الجدل لمجرد الجدل، وعلموهم كيف يقلبون الحق باطلا ويلبسون الباطل ثياب الحق فأصبح الشر خيراً؟! وكيف أقبل أهل أثينا على هؤلاء الأغراب يتعلمون منهم هذه التعاليم الفاسدة الغريبة ويدفعون لهم لقاء تعلمها هذه المبالغ الباهظة؟!.

•

ولكن سقراط لم يتوقف عند حد هذه الحسرة وذلك الألم الذى اعتصر نفسه على قومه، بل أخذ على عاتقه مهمة اصلاح حال قومه ومدينته، فهجر زوجته وأهمل مطالب أولاده وخرج إلى الشوارع والأسواق والمنتديات يناقش قومه ويفرغ عقولهم من تلك الأفكار الرديئة ويبصرهم بما هم فيه من جهل مطبق يهدد المدينة بالإنهيار – فلم تكن المدينة عنده هى الطبيعة الساحرة أو الأبنية الفاخرة بل هى الناس وان تغلب على الناس شيطان الجهل وسكنت عقولهم الأفكار الخاطئة السطحية فهى منهارة لامحالة – وقد روى لنا أفلاطون وهو أعظم تلاميذ سقراط فى محاوراته التى ألفها تخليداً لذكرى أستاذه كيف أخذ سقراط يفرغ تلك العقول مما علق بها من علم زائف وادعاءات كاذبة.

كما روى لنا اكسينوفون المؤرخ فى مذكراته أمثلة عديدة لتلك المناقشات التى دارت بين سقراط ومدعى الحكمة ومنهم جلوكون شقيق أفلاطون، فقد كان شاباً لم يتجاوز العشرين من عمره ورغم ذلك ركبه الغرور وتاقت نفسه للمشاركة فى سياسة المدينة ورغب أن يكون أحد حكامها وحاول أفلاطون أخوه وكان يكبره بعدة أعوام أن يثنيه عن عزمه ويعيده إلى طاعة أهله لكنه فشل، فقدم إليه سقراط وأخذ يحاوره بطريقته التهكمية الشهيرة، حيث بدأ بحديث انتفخت له أوداج جلوكون حيث عظم من شأنه ومن علمه وادعى أمامه أنه يجهل أمور السياسة والحكم وطلب أن يستفسر منه عن بعض الأمور التى يلزم الحاكم معرفتها كالاقتصاد وفنون الحرب ورحب جلوكون ولكن جاءت أسئلة سقراط عن دقائق تلك الأمور التى كان يجهلها جلوكون فجاءت اجاباته معبرة عن سطحية اكتشف معها أنه لايعلم

مايلزم الحكام من علم دقيق بالاقتصاد والعلوم العسكرية فضلاً عن أن مفهومه عن العدالة لم يتضح، فأقر بجهله وعاد إلى رشده.

وهكذا كان شأن سقراط دائماً مع مدعى العلم ومزيفى الحقائق. ولكن هذه المهمة التى تبناها وأفنى عمره فى تحقيقها كان لها آثارها السلبية الشديدة عليه، فقد اتهمه الأثينيون بأنه أفسد الشباب الأثينى واتهموه كذلك بأنه كافر بالآلهة كما اتهم بأنه يبحث فيما تحت الثرى والأمور الطبيعية وفى السحر والشعوذة.

وقُدم بناءً على ذلك للمحاكمة، ورغم أن هذه التهم كانت ملفقة ولها خلفيتها السياسية إلا أن سقراط وقف فى ساحة المحكمة الأثينية يدافع عن نفسه ليس ضد هذه التهم فقط ، بل عن قيم المدينة المتوارثة التى أضاعها أهلها وعن حرية الفكر المقدسة التى أهدروها، فقد أوضح لهم زيف هذه التهم بقوله إنه لم يفسد الشباب لأنه ان كان هو المفسد فمن هو المصلح، إن المصلح دائماً واحد بينما المفسد هم الكثرة، وأوضح أنه قد قام بمهمة الإصلاح التى كلف بها من الآلهة فحاول اعادة المدعين إلى رشدهم وتجمع حوله الشباب ليشاهدوا بأعينهم كيف يتساقط المدعون، كما أنه حاول طوال حياته أن يعلم الشباب مثال العدالة الحقة وطريق تحقيقها فى المدينة بعدما انقلبت الموازين وضاعت القيم، فكيف يتهم بالالحاد وهو يؤمن بهذه الرسالة الالهية ويهب حياته لتنفيذها، إن المؤمن بآثار الآلهة يؤمن بالآلهة نفسها ولا مجال للتشكيك فى اعتقاده بوجود الآلهة. وروى لهم كيف أنه كان يقدس قانون المدينة ويحترمه وكيف أنه عارض رغبتهم فى محاكمة قواد حملة الأرجينوسا جماعة لمخالفة ذلك لنص القانون الأثينى.

أما عن التهمة الثالثة فقد دافع عن نفسه باختصار قائلاً: أيها الأثينيون ان الحق الصريح أننى لم أكن من الباحثين فى الطبيعة يوماً. وقد كان سقراط هكذا فعلاً، فقد هاجم الفلاسفة السابقين عليه الذين بحثوا فى أصل العالم الطبيعى من داخل العالم الطبيعى أى أولئك الذين كانوا يرون أن أصله إما الماء كما قال طاليس أو الهواء كما قال انكسيمانس أو النار كما قال هيراقليطس أو العناصر الأربعة

مجتمعة كما قال انكساجوراس وانبادوقليس، فلقد هاجمهم وشبههم – كما يقول اكسينوفون – بالمجانين حيث إنهم يختلفون فيما بينهم كاختلاف المجانين فيما يدعون حول ذواتهم. لقد كان سقراط يردد دائماً أن الإنسان مهما بحث في الطبيعة وحاول تفسيرها فلن يصل إلى معرفة أسرارها لأن من يملك ذلك فقط هو الإله الذى صنعها، ولذلك فقد كان يدعو الإنسان إلى أن يعرف نفسه أولاً فهو إن أدرك طبيعته أدرك أنه أيضاً صنيعة الإله مثله مثل أى كائن أو أى شيء طبيعي آخر.

ولكن غوغائية المحكمين ورغبتهم في التخلص من هذا الرجل – الذى أقلق راحتهم وكشف عن تفاهتهم وبدا وكأنه يعلو بطبيعته السامية على طبائعهم الأنانية – جعلتهم لايلتفتون إلى هذا الدفاع الذى كان كفيلاً بتبرئته، ويصوتون ضده بأغلبية ضئيلة. وكان ذلك يعني الاقرار بذنب سقراط ووجوب معاقبته. ولذلك فقد طلبوا منه – حسب القانون الأثيني – أن يقترح لنفسه عقوبة ولكنه رفض ذلك – رغم إلحاح تلاميذه عليه بأن يطلب دفع غرامة يتولون هم دفعها عنه – قائلاً : أن على الدولة أن تكرمه وتخصص له معاشاً استثنائياً ، وأضاف أنه لو خرج من ساحة المحكمة بريئاً فسيواصل مهمته في اصلاح حالة المدينة. فأعيد التصويت على عقوبته وجاءت الأغلبية الساحقة تطالب بإعدامه. ووقف سقراط بعد ذلك في ثقة وثبات فشكر من صوتوا لصالحه وعفا عن الآخرين ثم أردف قائلاً: والآن أنا إلى الموت وأنتم إلى الحياة فأينا مصيره أفضل!! العلم عند الإله!!.

ولقد نفذ الحكم وأعدم سقراط بشرب السم بعد شهر قضاه في السجن يحاور تلاميذه ويعلمهم درس الثبات على المبدأ وسلوك طريق الفضيلة بوحي من الاتزان والعقل لا بوحي من العاطفة والهوى. ورفض أثناء ذلك أكثر من عرض عرضه عليه تلاميذه بالهرب من السجن، ولشد مانهرهم على ذلك وذكرهم بضرورة احترام القوانين وتنفيذ أحكامها فمهما كان الحكم ظالما يجب تنفيذه، فاحترام القانون يعني استمرار المدينة وهو علامة المدنية والتحضر، اذ لايمكن أن نتصور مدينة لايحترم أهلها القانون. إنها لن تكون مدينة بل جماعة من الرعاع الذين يعيشون وفقاً لغرائزهم لا وفقا لعقولهم وتمدينهم.

لقد مات سقراط فى عام ٣٩٩ قبل الميلاد، ورغم أنه لم يكتب شيئاً إلا أنه بهذه الحياة الحافلة التى عاشها كسلسلة من المواقف العظيمة أثر فى تلاميذه ومعاصريه وفى تاريخ الفكر الإنسانى تأثيراً لايدانيه تأثير أى فيلسوف آخر. ولقد تحقق من هذه المواقف ما أراده سقراط، فقد استعادت أثينا مجدها وأصبحت منذ ذلك التاريخ قبلة يقصدها المفكرون وكعبة يحج إليها كل من ينشد العلم والمجد، فأصبحت منارة الحضارة والعلم اليونانى وشهدت على يد أفلاطون وأرسطو أزهى عصور الفكر الإنسانى فى التاريخ.

ولا أدرى لماذا تقفز إلى ذهنى دائماً صورة سقراط وتتماثل أمامى أحداث حياته كلما فكرت فى أوضاعنا الحالية. إن مجتمعنا المعاصر هو مجتمع أثينا فى عصر سقراط، فحياة أهله أشبه بحياة أهل أثينا آنذاك، وتدهور عاداته وتقاليده أشبه بما ساد أثينا، وتدنى أوضاعه وضياع قيمه واضطرابها من تأثير الأغراب هو ما عاشه أهل أثينا فى تلك الأثناء . إن السوفسطائيين فى عصرنا كثيرون، فهل من سقراط جديد يحمل المصباح ويتحمل المسئولية ويبشر بميلاد فجر مجد فكرى نتمناه؟!.

أهم مصادر الفصل الرابع

- أفلاطون : الدفاع: الترجمة العربية لزكى نجيب محمود، فى "محاورات أفلاطون"، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧م.

وكذلك ترجمة عزت قرنى، فى "محاكمة سقراط"، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٣م.

- أفلاطون : أوطيفرون: ترجمة زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون".

وكذلك ترجمة عزت قرنى فى "محاكمة سقراط".

- أفلاطون: اقريطون: نفس الترجمتين العربيتين.

- كورامبس: سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال: ترجمة محمود محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦م.

- أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان: القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٧م.

- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية: القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٥٣م.

- مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤م.

- Burnet: Greek Philosophy from Thales to Plato. London. Macmillan and co. LTD, 1961.

- Guthrie:Socrates,Cambrige,Atthe University Press, 1971.

الفصل الخامس

أفلاطون .. والكهف

أفلاطون .. و "الكهف"

ولد أفلاطون بن أريستون لأسرة عريقة فى أرستقراطيتها ونسبها الإلهى فى عام ٤٢٨ قبل الميلاد فى فترة عصيبة كانت تشهدها مدينة أثينا وتركت تلك الأحداث العصيبة المتلاحقة أثرها البالغ عليه فيما بعد، فحينما ولد لم يكن قد مر عام على وفاة زعيمها الكبير بريكليس. ولم يكد الصبى يبلغ الرابعة عشرة من عمره حتى فقدت أثينا أسطولها فى صقلية. وحينما بلغ الثانية والعشرين تقريباً هزمت من اسبرطة وحطم الاسبرطيون أسوارها واستولى على الحكم فيها الطغاة الثلاثون وقد كان منهم كريتياس ابن عم أمه كما كان خارميدس خاله أحد معاونيهم. ولما كان أفلاطون قد بلغ حوالى الرابعة والعشرين من عمره آنذاك فقد كان بإمكانه بمساعدة أخواله المشاركة فى الحكم ولكنه رفض أن يشارك فى مظالم هؤلاء الطغاة أسوة برفض سقراط لذلك، فقد كان أفلاطون فى ذلك الوقت قد اتصل بسقراط واختاره دون سواه من معلمى أثينا ليتتلمذ على يديه . وحتى ذلك الحين كان أفلاطون يحلم بالمشاركة فى حكم مدينته ويتحين الفرصة المناسبة لذلك. ولكن هذا الحلم قد تحطم نهائيا فى عقله حينما بدأت الديمقراطية حكمها بعد ذلك بإعدام سقراط.

ولقد كانت هذه الحادثة ـ فيما يبدو ـ هى الفصل بين عهدين فى حياته، عهد الثقة فى إصلاح أحوال المدينة عن طريق المشاركة فى الحياة السياسية. وعهد بدأ يقتنع فيه أن طريق المشاركة فى الحياة السياسية ليس مفروشًا بالورود، فهو يعيش فى ظل مجتمع إما يحكمه الطغاة أو الغوغائية، وليست هذه هى البيئة الصالحة للإصلاح المنشود، فلابد من العمل على تغيير هذه البيئة أولاً تغييراً جذرياً.

وقد وصل أفلاطون إلى تلك القناعة بعد سلسلة من الزيارات التى قام بها لمختلف المدن اليونانية خاصة المدن التى تستوطنها المدارس الفلسفية كقورينائية

وميجارا وجنوب إيطاليا كما زار بعض المدن الشرقية خاصة في مصر القديمة. وكانت من بين تلك الزيارات زيارة هامة هى التى أوصلته إلى تلك القناعة هى زيارته لمدينة سيراقوصة حيث تلقى دعوة من ملكها ديونيسيوس فذهب على أمل أن يجد هناك تلك البيئة الصالحة لتطبيق فلسفته السياسية التى كانت قد بدأت تتبلور فى ذهنه، ولكن خاب ظنه مرتين؛ مرة مع ديونيسيوس الأول ومرة أخرى مع وريثه ديونيسيوس الثانى. وفيما بين هاتين المرتين وكنتيجة للمصير المؤسف الذى كاد ينتهى إلى حتفه من زيارته الأولى ، اقتنع أفلاطون أنه لا سبيل إلى الإصلاح إلا إذا بدأ من الصفر ، أى إلا إذا بدأ بتغيير البيئة السياسية، وهذا التغيير كما تصور أفلاطون يتم من خلال تنشئة الشباب على حب الفلسفة واحترامها وذلك من خلال نظام تربوى قدمه فى محاورته الشهيرة "الجمهورية". لكن كيف يتم له تنفيذ ذلك النظام؟!

إن بداية الطريق تمثلت عنده فى تأسيس مدرسته الفلسفية الخاصة ـــ وكانت أول المدارس الفلسفية فى أثينا ـ ومنذ ذلك الحين بدأ اتجاهه التأملى فى الفلسفة حيث اختار حديقة البطل أكاديموس فى أطراف أثينا وأسس عليها المدرسة وأطلق عليها الأكاديمية واتخذ فيها أسلوبًا جديدًا فى التعليم هو أسلوب الحوار والنقاش. كما اقتصرت المدرسة على قبول الطلاب من ذوى الاهتمامات العلمية الخالصة وخاصة علماء الرياضيات، فقد كانت أشبه بمعاهد العلم المتخصصة الراقية فى عصرنا، ولاعجب أن اتخذ اسم الأكاديمية هذا المدلول العلمى الراقى منذ أفلاطون إلى يومنا هذا.

ولقد كان الكشف الأعظم لأفلاطون الذى أعلنه لتلاميذه فى عالم الفلسفة وهو ما أسماه "نظرية المثل" ـ المثال يعنى الوجود الكلى الثابت للأشياء والتصورات وهو الوجود الحقيقى ـ يعتمد على اقتناعه بأننا نعيش فى عالم من الظنون والأوهام وسنظل كذلك إن ظللنا نتعلق بعالمنا الأرضى المحسوس، فالحقيقة ليست فيه، بل هو نفسه ليس حقيقياً. ولن ندرك ذلك إلا بتمزيق تلك القيود التى تربطنا إليه، وفك حصار الشهوات التى تحجب عنا طريق كشف الحقيقة. ولكن صعب على التلاميذ

فهم هذا الحديث النظرى الغامض، فعبر لهم أفلاطون عن فكرته بتشبيه ــ قاربت شهرته شهرة أفلاطون نفسه ــ هو "تشبيه الكهف"، فقال لهم : إننا أشبه ما نكون فى حياتنا الأرضية هذه بأناس قيدوا بالسلاسل إلى جدار كهف مظلم ولم يروا فى حياتهم سوى تلك الظلال التى ترتسم أمامهم على ذلك الجدار من خلال فتحة الكهف المواجهة لهذا الجدار، فهم يرون ظلالاً لأشخاص وأشياء ويعتقدون بالطبع أن هذه الظلال هى الحقيقة لأنهم لا يرون سواها. ولكن ماذا يحدث لو استطاع أحد هؤلاء الناس أن يفك قيده ويتسلل خارجاً من الكهف؟!

إن هذا الشخص سيكتشف حينذاك فقط أنه كان واهمًا حين ظن أن حياته السابقة فى الكهف كانت حياة وأن مارآه خلالها كان أشياء حقيقية. وسيعرف لأول مرة أن هذا الذى ظنه الحقيقة ليس إلا الظلال والأشباح لأشياء أخرى تمر الآن أمامه وهى الأشياء الحقيقية حقًا.

ولقد كان هذا التشبيه هو نقطة الارتكاز والانطلاق عند فيلسوفنا. فقد استنتج منه أن علينا أن نبحث عن الحقيقة جاهدين وليس طريق الوصول إليها سهلاً لأننا فى نظره مقيدون بسلاسل من الصعب التخلص منها وهى شهواتنا، وحبنا الشديد لهذا العالم الأرضى الفانى. إذ لا يستطيع التخلص من هذه السلاسل إلا ذلك الإنسان القادر على التغلب على شهواته وكبح جماح نفسه، وكبح جماح النفس لا يكون إلا بأن يتغلب العقل على قوتى الشهوة والحماسة (الغضب)، فالنفس الانسانية فى رأيه ذات قوى ثلاث هى قوة الشهوة التى تكون النفس الشهوانية وقوة الغضب والحماسة التى تكون النفس الغضبية وقوة العقل التى تكون النفس العاقلة، وكل منا لديه هذه القوى الثلاثة لكن بدرجات متفاوتة فإن تغلب العقل على قوتى الشهوة والغضب كان الانسان أميل إلى طريق الفلسفة وكان باستطاعته اكتشاف عالم الحقائق (عالم المثل). وإن تغلبت القوة الغضبية كان الانسان أميل إلى الشجاعة الفطرية فيصبح محاربًا شجاعًا، وإن تغلبت قوة الشهوة فهو إنسان عادى بين عامة الناس الذين لايتميزون بشيء، لكن باستطاعتهم إن كافحوا شهواتهم وتغلبوا عليها فى نفوسهم أن يرتقوا إلى طبقات أعلى فيصبحون من المحاربين أو من الفلاسفة.

ولما كان أفلاطون قد أقنعنا من قبل بأننا جميعًا نعيش في عالم من الظنون ماعدا أولئك الذين يستطيعون فك قيودهم فيتعرفون على الحقيقة كاملة، ولما كان القادرون على ذلك فقط هم الفلاسفة، ولما كان هؤلاء الفلاسفة هم من يعيشون وفقًا لعقولهم ووفقًا لما يتوصلون إليه من حقائق فإن هؤلاء بالطبع هم ما يجب أن يشكلوا رأس الدولة أي حكامها. فالحاكم عنده يجب أن يعرف ماهيات وحقائق الأشياء بما فيها ماهية العدالة والحكم الصالح وهم من يدركون الخير بالنسبة للدولة وللشعب. وإن سألناه عن كيف يتولى الفلاسفة الحكم وهم لا خبرة لهم في شئون السياسة العملية، لأجابنا، على لسان أحد المتحاورين في محاورة "الجمهورية"، متى جربنا أن يتولى الفلاسفة الحكم ولم يفلحوا !! .

إن الناس يتصورون خطأ أن الحاكم هو الخبير فقط بالأمور السياسية العملية، وأساس الخطأ هنا أن ذلك الخبير يكون خبرته تلك من مواقف جزئية معينة ولا علم له بغير هذه المواقف فماذا يفعل لو واجهته مشكلة لم تمر في خبرته من قبل؟! إنه سيتصرف فيها بالقياس إلى خبراته السابقة، وقد يقع في الخطأ من سوء التقدير لأنه يقيس على مواقف جزئية. ولكن الحاكم الفيلسوف الذي يدعو إليه أفلاطون يملك العلم النظري الراسخ بكل شيء فيتصرف بالقياس إلى علمه السابق وهو غير معرض للخطأ لأنه ينظر إلى كل الأمور نظرة شاملة تراعي كافة الجوانب، فهو - كما يقول أفلاطون في محاورة "السياسي" - أشبه بالطبيب الذي يستطيع تشخيص المرض تشخيصًا دقيقًا وتقديم العلاج اللازم الذي يشفي المريض من مرضه رغم أنه لم يمر بخبرة هذا المرض ولم يعشه. وهكذا يكون الحاكم الفيلسوف بالنسبة لدولته ولشعبه فهو وحده القادر على معرفة مواطن الخلل فيها ومن ثم يستطيع التشخيص الصحيح وتقديم العلاج المناسب.

ولا يفوتنا هنا أن ننوه بخطأ أفلاطون في ذلك التشبيه، لأن الأفراد في الدولة ليسوا كالمرضى، فالطبيب يتعامل مع أجساد مرضاه بينما الحاكم يتعامل مع شخصيات ونفوس وأهواء وعقول هؤلاء الأفراد، وليس من السهل حصر كل هذه

الأهواء والنزعات، فليس الأفراد فى الدولة كالأفراد فى قطيع من الغنم يتحكم فيهم الراعى لمجرد قيامه على رعايتهم المادية وحمايتهم من أى عدوان.

وعلى أى حال فقد كان أفلاطون يستهدف من وراء ذلك أن يتولى الحكم من هم أعلم بشئونه علمًا نظريًا وتنقصهم فيه الخبرة العملية ، فقد نص على ذلك فى "الجمهورية" حينما رأى ضرورة ألا يتولى الفلاسفة الحكم فى مدينته المثالية إلا بعد أن يقضوا فترة تدريب عملية بتولى المناصب الإدارية فى الدولة من سن الخامسة والثلاثين حتى سن الخمسين، وذلك بعد المرور بالمراحل التعليمية المختلفة التى تبدأ من الصبا بتلقى التدريبات الرياضية وتعلم الآداب والأخلاق الرفيعة ثم يبدأون فى المرحلة الثانية التى تبدأ من سن العشرين وحتى الثلاثين فى تعلم العلوم الرياضية بعد فترة إعداد عسكرية من الثامنة عشرة حتى العشرين، ومن يجتاز هذه المراحل يصبح مؤهلاً لتعلم الفلسفة والجدل وقادرا على معرفة الحقائق الثابتة للأشياء وهذه هى المرحلة الثالثة التى تبدأ من سن الثلاثين حتى الخامسة والثلاثين، لتبدأ بعد ذلك تلك المرحلة من التدريب العملى فى شئون السياسة. وبعد كل هذه المراحل التعليمية يكون هؤلاء الفلاسفة أهلا لحكم المدينة.

ومن هذا ندرك مدى مشقة هذا الطريق الطويل لبلوغ مرتبة الحكام عند أفلاطون. لقد أراد أن يكون هؤلاء هم ضمان الخير للدولة وللشعب لأنهم لن يطمعوا فى ثروة ولن ينشغلوا بتحقيق نزوة. بل سيستهدفون دائمًا إسعاد مواطنيهم على أساس تحقيق مثال العدالة فى الدولة.

وهذه الصورة المثالية التى رسمها أفلاطون لما أسماه حكم الفلاسفة لا تنفصل عن تلك الصورة التى رسمها من خلال أسطورة الكهف، فعلى ذلك الشخص الذى استطاع فك قيده ومن ثم استطاع رؤية الحقيقة أن يعود ليأخذ بيد أقرانه من أولئك المربوطين إلى جدار الكهف فيحاول فك قيودهم وتبصيرهم بالحقيقة، فسبيل الإصلاح عنده اذن يبدأ من معرفة الحقيقة معرفة نظرية ثم بعد ذلك يمكننا الافادة من هذه المعرفة فى حياتنا العملية. فما أشبه الفرق بين حكم الفيلسوف

وحكم الخبير بالفرق بين رجل أراد اصلاح حركة المرور فى المدينة فوقف على أحد كباريها العلوية لينظر فى كيف ينساب المرور عبر الطرق الأمامية والجانبية التى يستطيع من موقعه هذا أن يدركها، أو آخر أراد ذلك فصعد على أعلى ربوة فى المدينة ليستطيع تقدير الأمر بصورة أفضل ويقدم حلا أكثر سلاسة من سابقه، وبين شخص آخر استطاع أن يركب طائرة ومنها استطاع رسم خريطة دقيقة لكل شوارع ودروب المدينة، وعلى أساس ذلك قدم الحلول الشافية لكل أزمات المرور فيها. إن هذا الأخير هو الشبيه بالفيلسوف عند أفلاطون، فهو وحده صاحب النظرة الشاملة الذى يحل المشكلات الجزئية من خلال إدراك ماهيتها الكلية أى من خلال ربط المشكلة الجزئية بكافة ما يتفرع عنها وما يرتبط بها من مشكلات أخرى.

ولذلك كان إصراره الشديد على أن يتولى الفلاسفة الحكم فى مدينته المثالية فى "الجمهورية" وحتى حينما تنازل عن بعض آرائه السياسية الجزئية فى محاورة "السياسى" متجهًا شيئًا ما نحو الواقعية لم يتنازل عن الحاكم "العالم" بفنون الحكم، فالحاكم يجب أن يكون فيها عالما بفن السياسة الذى يهيمن على كل الفنون فى المدينة، فهو الفن الشامل الذى يتحكم فى التربية والخطابة وقيادة الجيوش والاقتصاد والقضاء. فالحاكم هنا أشبه بالحائك الذى يكلف الغزالين والنساجين فى الدولة بأن يقدموا له الخيوط والأنسجة، ثم يقوم هو بالجمع بين كل هذه الخيوط، وعليه أن يوازن بينها وينسج منها أبهى حلة تظهر بها دولته.

وحينما انتهى فيلسوفنا فى "القوانين" وهى آخر كتاباته إلى نزعة واقعية واضحة وقرر أن يقدم البديل لتلك الدولة المثالية التى رسمها فى "الجمهورية"، رأى أن يكون البديل للحاكم الفيلسوف فى "الجمهورية" أو ذلك الحاكم العالم فى "السياسى"، هو الدول التى يحكمها القانون (أو الدستور)، فليس للحكام فيها سلطة تعديل القوانين التى سنها المشرعون أو تجديدها أو العبث بها أو الخروج عليها بأى شكل أيا كانت صورة الحكم فى هذه الدولة. فهذا الحكم الدستورى يعتمد على أن تكون السلطة العليا فى الدولة للدستور الذى يجب أن يحميه ما يسميه أفلاطون مجلس حراس الدستور. وكأنما أراد أن يفهمنا أن هذا التعديل فى نظرياته السياسية

لا يعنى التخلى عن المكانة السابقة للفلاسفة والفلسفة فى المدينة، فقدم هو بنفسه ما يجب أن يكون عليه الحال فى هذه الدولة ـ التالية فى الأفضلية لدولته المثالية الأولى ـ فسن مجموعة من القوانين المنظمة لكل شئونها، فأصبح كل ما قدمه من تعديل هو العدول عن بعض الآراء الجزئية ـ دون التنازل عن الجوهر ـ مثل تنازله عن شيوعية الملكية والأسرة التى وردت فى "الجمهورية"، حيث أقر بدلا منها مبدأ الملكية ولكنه قدم القوانين المنظمة لها فرأى أن توزع الثروة على جميع الأفراد على السواء بشرط ألا يمتلك أغنى الناس أكثر من أربعة أضعاف أقلهم ملكية ـ وعدل عن الشيوعية فى الأسرة وأقر نظام الزواج الفردى بشرط أن يراعى الأزواج مصلحة الدولة لا مصلحتهم الشخصية فقط. إذ لا يجب ـ مثلا ـ ألا يزيد عدد المواليد عما تتطلبه الدولة، لأنه عليها حينذاك أن تتخذ أى إجراءات كإباحة الإجهاض والنفى والإعدام للمشوهين إن لزم ذلك لاعادة التناسب بين عدد الأفراد فى الدولة وبين ما تمتلكه من موارد. كما يمكن للدولة أن تستكمل عدد الأفراد من الخارج إذا حدث نقص فى المواليد حتى لا يختل ذلك التوازن. ولذلك فقد رأى أفلاطون ألا تتم مراسم الزواج إلا بعد استشارة الدولة. كما رأى فرض عقوبات صارمة على من يبلغون سن الخامسة والثلاثين دون أن يتزوجوا وذلك للحفاظ على ما يجب أن يسود فيها من قيم وفضائل وتوازن.

كما طالب كذلك ـ فى دولة " القوانين " بفرض عقوبات شديدة على من يخرجون على نظام الدولة وقرر أن الجريمة الكبرى هى التى تكون ضد الدين فيها، بعد أن طالب بأن يلقن الدين للناس جميعًا ويكون هو الروح السائدة فى الدولة بكافة أجهزتها. وذلك من خلال نظام ثابت للتربية تشرف عليه الدولة أباح فيه دراسة الشعر والتمثيل بشرط أن تعرض موادهما على قلم مراقبة لا يسمح فيهما بأى إسفاف.

ومن النظر فى هذه القوانين التى سنها أفلاطون نلاحظ أنه لم يتنازل عن نظريته السابقة تمامًا وإن كان قد عدل من بعض آرائه. فالدولة المثالية فى "الجمهورية" ـ كما قال هو ـ لا يمكن أن تتحقق إلا على يد الآلهة أو أبناء الآلهة.

أما البشر فليس فى وسعهم أن يحققوا تلك الصورة المثلى بكافة معالمها، ولذلك كان عليه أن ينزل إلى مستوى الواقع فيصور للناس طبائع دولـة فاضلـة تراعـى طبيعـة النفس الإنسانية كما هى عليه فى هذا الواقع. ولذلك فإن الدولة المثاليـة فـى "الجمهورية" ما تزال فى رأيه هى ذلك المثل الأعلى الذى على الناس أن يواصلوا السعى إلى تحقيقه بقدر استطاعتهم، ويحاولون محاذاته قدر طاقتهم الإنسانية.

أهم مصادر الفصل الخامس

- أفلاطون : الجمهورية : ترجمة ودراسة فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م.

- أفلاطون : فايدروس : ترجمة أميرة حلمي مطر ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٦٩ م.

- الكسندر كواريه : مدخل لقراءة أفلاطون : ترجمة عبد المجيد أبو النجا، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٦ م.

- عبد الرحمن بدوى : أفلاطون : القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٣م.

- مصطفى النشار : الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية ، دار التنوير ببيروت ، ١٩٨٤م.

- Plato : The Statesman : Translated by J. B. Skemp , Routledge and Kegan Paul. London . 1961 .

- Plato : The Laws : Translated by Jowett. "The Dialouges of Plato" Vol . V , Oxford University Press , London. 1931 .

- Ross : Plato's Theory of Ideas : Oxford. At The Clarendon Press. 1951.

- Taylor : Plato The man and his Works: Merdian books. New-York , 1957.

- Taylor : The mind of plato : Ann Arbor Paperbacks, Mychigan 1960 .

- Wild J. : Plato's Therory of man : Cambridge, Massach usetts, Harvard University Press, 1946.

الفصل السادس

أفلاطون .. والحب

أفلاطون .. و " الحب"

تشيع على الألسنة عبارة " الحب الأفلاطونى" كما يحلو للأدباء من روائيين وشعراء استخدامها فى تصويرهم للحب المسمى بالعذرى بين الرجل والمرأة، فهو ذلك الحب الذى تتلاقى فيه القلوب دون الأجساد، الحب الذى يبتعدان فيه عن الشهوة الجنسية ويكتفيان بالابتسامات واللقاءات الرومانسية.

والكثير من الدراسات التى أجريت عن نشأة الحب العذرى فى التراث العربى ترده إلى " الحب الأفلاطونى"، وكان المستشرق الفرنسى لوى ماسينيون هو أول من رأى ذلك، كما وافقه على ذلك المستشرق دوزى فى دراسته عن ابن حزم. وقد وحد هؤلاء بين الحب الأفلاطونى والحب العذرى أو الرومانتيكى كما يحلو لعلماء النفس تسميته. وبرغم أننا قد لانوافق على تأثير الحب الأفلاطونى فى نشأة الحب العذرى عند العرب قبل نقل كتابات أفلاطون إلى اللغة العربية، فقد تغنى به الشعراء العرب قبل الإسلام كما تغنوا به فى صدر الإسلام، إلا أننا لانستطيع نفى هذا التأثير تماماً حيث إن تأثيراً غير مباشر قد تم دون شك عبر التراث المسيحى الذى تشرب تلك العناصر المثالية الافلاطونية وعلى رأسها فلسفته فى الحب.

والحق أن استخدام اصطلاح " الحب الأفلاطونى" تعبيراً عن هذا النوع من الحب قد يصادف أساساً فى فلسفة أفلاطون عن الحب من حيث ارتباط المعنى الحقيقى للحب عنده بالسمو والارتفاع عن شهوات الجسد، لكن الحقيقة أن الحب كما صوره أفلاطون كان يختلف من جوانب كثيرة عن تلك الصورة الشائعة عنه وسنحاول فى هذه السطور تقديم صورة الحب عند فيلسوفنا عبر مؤلفاته المختلفة.

فقد تركزت فلسفة الحب عنده فى محاورتين أساسيتين من محاوراته(وقد كانت هذه طريقة أفلاطون فى الكتابة الفلسفية فقد اختار أسلوب الحوار بين عدة شخصيات من بينها من يعبر عن رأيه) هما " المأدبة" و " فايدروس".

وفى " المأدبة" عبر عن رأيه فى الحب فى صورة حوار بين سقراط وهو الشخصية الرئيسية التى كان أفلاطون ينطقها بفكره، وديوتيما وهى شخصية خرافية وقد عرف أفلاطون الحب بأنه أشبه بجسر يصل العالم الحسى الفانى بالعالم العقلى الخالد، وهو مخلوق ذو طبيعة وسط بين الآلهة والبشر. وهناك صور عديدة للحب يشير إليها أفلاطون على لسان ديوتيما أدناها ذلك الحب الجنسى بين الرجل والمرأة وهدفه الحفاظ على الجنس البشرى من الفناء لأننا عن طريقه يمكننا احلال أفراد محل الأفراد الذين فنوا.

أما ثانى صور الحب فهو الحب النبيل حب الذكر للذكر وهو وان كان عقيماً من الناحية الجنسية إلا أنه خصب ان نظرنا إلى الخصوبة من الناحية الروحية فهو يحقق الاتصال الروحى بين الرجلين المتحابين فهو يعنى تزاوج عقلين راقيين بريئين من أى نزعة حسية خسيسة، فقد كان أفلاطون يكره هذا النوع من الحب الجنسى الشاذ بين الرجل والرجل رغم شيوعه فى المجتمع اليونانى الأثينى، فقد كان يعتبره منافياً للطبيعة.

أما ثالث صور الحب فهو حب الفيلسوف وهذا أرقى الصور فهو حب الحكمة الذى يرقى فوق ذلك الحس الفانى. ويستخدم أفلاطون فى وصفه منهجه فى الجدل (الديالكتيك) الصاعد من هذا العالم المحسوس بما فيه من حب نماذج الجمال الحسية فى الأشياء المفردة الجميلة إلى حب هذا الجمال الحسى بشكل عام ثم الإنتقال إلى حب الجمال الروحى المعنوى ثم إلى جمال المعرفة الكاملة بحقيقة الجمال ومن ثم حقيقة الكون، فهذا الحب اذن هو حب المعرفة وعشق جمالها.

ويزيد أفلاطون هذه الصورة من الحب توضيحاً فى محاورة " فايدروس"، ولكنه يرى أن الحب فى حقيقته " هوس" مقدس حيث أنه إلهام من الآلهة يصلح

النفس البشرية ويزيدها نقاء وقدرة على معرفة الحقيقة الفلسفية المحضة والإمتزاج بها. وواضح أن أفلاطون يقصد بالهوس هنا شيئاً آخر غير مانعنيه نحن بالهوس. فالهوس عنده ليس هو الجنون، بل هو شيء قريب من الإلهام حيث أنه يحدثنا عن أنواع ثلاثة أخرى للهوس هي؛ هوس النبوءة الذى تتعرض له كائنات الإله أبوللو حين يفقدن وعيهن عند تلقى وحى الإله. وهوس المتصوفة أو هوس الخلاص الذى يصيب أولئك الذين يلجأون إلى العبادة والإكثار من الصلاة والمشاركة فى طقوس الطهارة الدينية ومن ثم يتخلصون من ذنوبهم القديمة ويحميهم من جميع المصائب فى المستقبل. أما النوع الأخير من الهوس فهو هوس الشعراء الذى مصدره ربات الشعر وهو فى حقيقته إلهام إلهى إن صادف نفساً طاهرة رقيقة أيقظها وألهمها القصائد العظيمة التى لايمكن للشعراء غير الملهمين محاذاتها لأن شعر الصنعة سرعان مايخفت أمام شعر الملهمين الذين مسهم هذا الهوس.

وأسمى أنواع الهوس عند أفلاطون هو هوس الحب بالمعنى الذى أشرنا إليه، فهو الأكثر تأثيراً فى النفس الإنسانية، ولكى يوضح لنا ذلك يحدثنا عن طبيعة النفس البشرية التى تتميز فى رأيه عن البدن حيث إنها جوهر عقلى بسيط يمكنه الامتزاج بالحقيقة المطلقة التى هى عند أفلاطون عالم المثل (وهو عالم من التصورات العقلية التى تعبر عن الوجود الحقيقى لماهيات الأشياء حسية ومعنوية)، وهذه النفس كانت فى نظر أفلاطون تعيش فى ذلك العالم قبل هبوطها إلى عالمنا المحسوس ومن ثم فقد شاهدت الحقيقة وامتزجت بها وعرفتها، فقد تأملت مُثل الجمال والحق والخير وحينما تهبط إلى هذا العالم متقمصة جسداً إنسانياً وتتفاوت منزلة هذا الانسان بين البشر بحسب نصيب كل نفس من تلك المعرفة السابقة بالحقائق المثالية والقدرة التى وهبتها على التذكر، فأفضل النفوس تلك التى تمتلك القدرة القوية على التذكر كما تمتلك العقل الراجح ولهذا يقدر لها أن تنزل فى جسد فيلسوف محب للمعرفة بطبعه، وبقدر ما وهبت من شوق إلى ذلك العالم الإلهى الذى كانت تسكنه وامتلأت فيه بحب للجمال المطلق ، بقدر ما تنفعل بما تصادفه من أمثلة محسوسة للجمال الأرضى حيث يذكرها هذا الجمال المحسوس بمثال الجمال فى ذاته فتعشق

النفس هذا الجمال المحسوس وتندفع نحوه مرغمة وتقدسه تقديسها لمثاله الأعلى، وهذا الحب يحدث تأثيره من المحب إلى المحبوب فيتبادلان الحب الذى يوصلهما إلى غاية مثالية واحدة هى الرغبة فى العودة إلى ذلك العالم الإلهى حيث يستعيدان طبيعتهما الإلهية ويحيان حياة السعادة الأبدية بعد الإنطلاق من قيود الجسد أى بعد الموت.

ويبدو مما سبق ما للحب من منزلة رفيعة فى فلسفة أفلاطون وميتافيزيقاه، فالحب الذى أشرنا إليه هو حب معرفة كل مايتعلق بالعالم الإلهى فكل ماتراه النفس المحبة فى هذا العالم المحسوس تحبه بقدر مايساعدها على الارتفاع والسمو والتحليق فى آفاق أبعد من هذا العالم الأرضى. هذا النوع من الحب هو الحب الأسمى والحقيقى عند أفلاطون، وهو حب فلسفى حيث إنه حب للتأمل ومعرفة الحقائق المجردة، وهو لايتجه بالفيلسوف إلى غاية حسية أو شهوانية.

وقد أوضح أفلاطون ذلك فى محاورة المأدبة حينما ضرب مثلاً عليه علاقة شاب وسيم جميل يدعى القبيادس بسقراط، وكان القبيادس يحاول اغراء سقراط ليمارس معه الرذيلة ولكن سقراط يرفض ذلك ويحاول الأخذ بيد القبيادس للبعد عن هذا الإغراء الشهوانى فعلمه السمو والارتفاع عن ذلك الحب الشهوانى ليتحابا فى الفضيلة والعفة وتتلاقى نفساهما فى العالم السماوى. ولقد عمق أفلاطون مفهوم الحب الفلسفى فى "فايدروس" حينما ذم على لسان سقراط الحب الشهوانى ودعا فى الخطابين اللذين ألقاهما سقراط – رداً على خطاب لوسياس فى ذم الحب إلى ذلك الحب الفلسفى السامى باعتباره هبة وهوساً إلهياً يساعد النفس على التخلى عن كل شهوات الجسد الفانى فتكون مستعدة لتلقى الحقيقة المجردة والاتحاد بها.

وإذا كان حديثنا السابق ينصب على ميتافيزيقا الحب عند أفلاطون، فإن له العديد من الآراء حول الحب بالمعنى الدارج باعتباره علاقة تربط بين الرجل والمرأة، فقد عالج أفلاطون هذه العلاقة فى العديد من محاوراته أهمها محاورة "الجمهورية " و" القوانين".

ففى " الجمهورية" كان يرسم معالم مدينته وبدا له أن أهم هذه المعالم الدعوة إلى شيوعية النساء فى طبقة الحراس (التى تشمل طبقة الحكام وطبقة الجند) وكان يستند فى رأيه ذلك على أساسين، أولهما : أن مايسبب فساد الحكم والجند صراعهم حول النساء وحول الملكية (ملكية الأراضى والأموال)، وثانيهما: أنه لاحظ أن أساس علاقة الرجل بالمرأة هو الإنجاب للمحافظة على بقاء الجنس البشرى، فلما لايتم ذلك الإنجاب بالانتخاب الذى تقوم به الدولة مستهدفة الحفاظ على نقاء هذه الطبقة وصحتها العقلية والجسمية ويتم ذلك التزاوج بالإنتخاب فى مواسم معينة كما يحدث فى عالم الحيوان. فيتحقق من ذلك عدة أهداف؛ أهمها الحفاظ على وحدة الدولة بإزالة ذلك السبب الهام من أسباب الصراع بين أبناء هذه الطبقة فتشارك المرأة فيها الرجل مهام الحكم والجندية دون أن يكون أحدهما ملكاً للآخر. أما الهدف الثانى فهو أن الدولة ستتولى تربية هذا النشئ حيث أن الابن سيكون ابنا للجميع فلن يتعرف أى رجل أو أى امرأة على ابنهما وبالتالى سيتفرغان لتأدية مهمامها السياسية والعسكرية فى غير مواسم التزاوج.

وقد لاقت دعوة أفلاطون تلك لشيوعية النساء والأسرة انتقاداً عنيفاً من معاصريه وتلاميذه خاصة أرسطو. لكن الحق أن تلك الدعوة كانت فى رأى صاحبها هى الحل الناجع والسريع للصراع بين الجند والحكام، فهو لم يطالب بتطبيق هذا النظام على كافة الطبقات فى الدولة. كما أنه دعا فى " الجمهورية" أيضاً إلى حل آخر أمثل لهذا الصراع ولكنه طويل الأمد يتمثل فى تطبيق نظام تربوى تشرف عليه الدولة يكون هدفه تخريج هذه الطبقة الفاضلة من الحكام والجند الأصحاء بدنياً وعقلياً ويتم بعزل الأبناء منذ حداثة سنهم عن أسرهم وتتولى الدولة تنشئتهم على مراحل حتى يصلوا إلى سن الخامسة والثلاثين فيكونوا قد تعلموا كبنين وبنات الفنون والآداب الراقية ثم العلوم الرياضية ثم الجدل والفلسفة وفى خلال ذلك يخضعون لنظام غذائى صحى ونظام رياضى تصح أجسامهم به، وفى سن الخامسة والثلاثين يفصل الأجدرون منهم عقب اختبارات تعقد لهم فيتولون مهام عملية فى شئون السياسة والحكم حتى يتعلموا الاختلاط بالناس ويتعرفوا على

مشكلات مجتمعهم لمدة خمسة عشر عاماً، ومن ثم يستطيعون بعد ذلك تولى مهام الحكم، وهذا ما يسميه أفلاطون بحكومة الفلاسفة، وهذه الحكومة لن يكون بين أفرادها صراعات من أى نوع لأن أفرادها سواء كانوا من الرجال أو من النساء قد تربوا على المبادئ السامية والأخلاق الفاضلة.

وعلى أى حال فقد أحس أفلاطون أن دعوته إلى الشيوعية فى علاقة الرجل بالمرأة يشوبها النقص حيث أنها تتعارض مع غريزة أساسية هى التملك، وبذلك فقد تنازل عنها فى آخر محاوراته محاورة " القوانين" التى قدم فيها صورة لمجتمع سياسى يعيش وفقاً للقوانين التى يسنها الحكماء، وكانت بعض هذه القوانين لديه تنظم العلاقة بين الرجل والمرأة فأباح الزواج الدائم بينهما كما أباح تكوين الأسرة، وهذا يعنى أنه أباح امكانية تلاقى العاطفة والحب بمعانيهما المختلفة بين الرجال والنساء، ولكنه أوصى بأن يراعى الرجل والمرأة حينما يتزوجان ظروف مجتمعهما إلى جانب مراعاتهما لاتمام علاقتهما العاطفية الخاصة فقد أوصى بأن يتزوج الغنى من الفقيرة وتتزوج الثرية من الفقير حتى يتمكنا من العيش فى سلام وتتحسن الظروف الاجتماعية فى الدولة عامة فلا يكون من أفرادها حاقد أو حاسد.

وترجع دعوته الخيرة تلك إلى أنه قد أباح فى " القوانين" الملكية الزراعية والعقارية بعدما كان قد حرمهما فى " الجمهورية" - حيث إنه كان قد دعا فيها إلى شيوعية الملكية إلى جانب شيوعية الأسرة - كما قنن هذه الملكية الزراعية والعقارية بحيث لايجب أن يمتلك أغنى الناس أكثر من أربعة أضعاف ملكية غيره. ونادى بنظام للتوريث أساسه أن يرث الابن أو البنت الكبرى كل أملاك الأب أو الأم. وكان هذا يعنى أن بقية الأبناء لن يمتلكوا شيئاً، كما يعنى الحفاظ على هذا التوازن السابق بين الملكيات. ورأى بناء على ذلك أن يدعو إلى مراعاة هذا الأمر فى نظام الزواج حيث يجب فى رأيه أن يبحث الغنى (الذى ورث أملاك أبيه) عن فقيرة ليتزوجها، وبهذا تتحقق العدالة الاجتماعية فى الدولة.

أهم مصادر الفصل السادس

1 - Plato: The Symposium, English Translation by W. Hamilton, Benguin Books, 1977.

2 - Plato, The Republic, Eng. trans. by H.D. Lee, Benguin Books, 1962.

3 - Plato, The Laws, Eng : trans. by B. Jowett, Th. Ed., London, 1931.

(٤) أفلاطون: فايدروس، الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمي مطر، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.

(٥) د. محمد حسن عبد الله، الحب في التراث العربي، سلسلة عالم المعرفة التي تصدر عن الكويت، العدد ٣٦، ١٩٨٠.

الفصل السابع

أفلاطون .. والفن

الفصل السابع

أفلاطون .. و "الفن"

كثيراً ماتتردد على الألسنة عبارة " الفنون جنون"، وترتبط هذه العبارة فى أذهان البعض بأفلاطون باعتبار أنه تحدث عن الارتباط بين الفن الحقيقى والهوس الذى يصيب الأديب أو الفنان.

وبالطبع فإن لهذا الأمر جانباً من الصواب لكنه ضئيل؛ فقد كان هذا الربط عند أفلاطون يقوم على فهم خاص لمعنى " الهوس – Mania " إذ إن هذا المصطلح عنده لايعنى الجنون أو الخروج عن المألوف وإنما يعنى الإلهام الذى مصدره الآلهة وربات الفنون.

ولقد ميز أفلاطون بين أربعة أنواع لهذا الهوس الإلهى، أولها: هوس النبوءة الذى تأتى به كاهنات أبوللو حين يفقدن وعيهن، فهو هوس لايصيب إلا الكاهنات. وثانيها: هوس الصوفية الذى لايتأتى إلا لمن تطهر ومارس الطقوس الدينية فتكشفت أمامه الأسرار الدينية. وثالثها: هوس الحب الذى يصيب المحب ويعود عليه وعلى محبوبه بخيرات كثيرة لأنه ليس حباً شهوانياً بل هو جزء من حب الحقيقة وعشق المعرفة فالعلاقة بين المحب والمحبوب هدفها الوصول إلى غاية مثالية هى الفضيلة والرغبة فى الوصول إلى العالم الإلهى لتتلاقى النفوس المحبة مرة أخرى بعد الموت. فهو اذن ذلك الحب الفلسفى القائم على أساس عشق الحقيقة وليس عشق الجسد.

أما رابع أنواع الهوس فهو هوس الشعراء الذى يعنى عند أفلاطون ذلك الالهام الذى يصيب الشاعر فيكون السبب فى اجادته لفن الشعر حتى لتتضاءل أمامه آنذاك أى براعة فنية مهما بلغت درجة إتقان الصنعة فيها.

وهذا النوع الأخير من الهوس هو مدخلنا لفهم نظرية الإبداع الفنى عند أفلاطون حيث كان الإلهام عنده هو معيار التمييز بين الفن الجيد والفن الردىء؛ فإن كان الفنان ملهما فقد استطاع تقديم الجديد فى فنه وكسر حلقة التكرار والخروج من دائرة الصنعة، وإن لم يكن من أولئك الذين أصابهم الهوس أو الإلهام فقد وقف عند حد التقليد فيكون مصيره المؤكد هو الفشل " ذلك لأن شعر المهرة من الناس سرعان مايخفت أمام شعر الملهمين الذين مسهم الهوس" على حد تعبير أفلاطون.

ومن هنا كان حديثه عن ربات الشعر ودورهن فى إلهام الشعراء ليقدموا الجديد ويطرحوا كل الصيغ التقليدية المعتمدة على المهارة الفنية الرتيبة جانباً حيث تكون نفوس أولئك الشعراء من طبيعة خاصة فهى ذات صلة بعالم المعقولات (عالم المثل) وهو ذلك العالم المفارق الذى جعله أفلاطون مناط الثقة واليقين وموطن كل الحقائق التى إن اتصلت بها النفس وعرفتها بعد أن نزلت إلى حياتها الأرضية ظلت متعلقة بأصلها الإلهى فيكون من السهل عليها أن تتلقى الإلهام من ربات الإلهام فى كل الفنون.

إن أهم معايير الفن الجيد عند أفلاطون اذن هو اتصال الفنان عن طريق نفسه الملهمة ذات الأصل الإلهى بعالم الحقائق فتظل ممتلكة للرؤية القوية الواضحة التى تنعكس على مايبدعه الفنان فيكون انتاجه أصيلاً وملهماً. وهذا المعيار يرتبط عند فيلسوفنا بما يسمى عنده "بالمحاكاة" حيث إن المحاكاة هنا ستكون محاكاة لهذا العالم المحسوس الذى نعيش فيه. وكلما استطاع الفنان تمثل هذا العالم المثالى ومحاكاة موجوداته التى هى أصل الموجودات فى هذا العالم المحسوس وحقائقها كلما جاء فنه عظيماً ملهماً، وكلما كان الفنان عاجزاً عن هذه المحاكاة المثالية وارتبط فنه بعالمه الأرضى الفانى الذى هو مجرد ظل باهت لعالم المثل (عالم الحقائق) جاء فنه باهتاً يغلب عليه الصنعة والتفكك مهما كانت مقدرته ومهارته فى امتلاك أدوات الصنعة الفنية.

ولقد أوضح أفلاطون الفرق بين نوعين من المحاكاة؛ فهناك محاكاة تعتمد على معرفة الحقائق وهى سمة الفنان الصادق الذى يلتزم فى فنه بقيم الحق والخير والجمال كما ينبغى أن يكون. وهناك محاكاة لاتصحبها تلك المعرفة بالحقائق الأصلية وإنما تكون محاكاة لظلال هذه الحقائق فهى اذن ليست محاكاة للأصل وإنما هى نقل آلى يعتمد على التمويه الذى يخلو من التعبير عن تلك القيم السامية ومن ثم لايمثل هذا النوع الثانى من المحاكاة فنا حقيقياً بل تشويها وتزييفاً.

ولقد طبق أفلاطون هذا المعيار فى التمييز بين الفن الجيد والفن الردىء على معظم فنون عصره فى محاوراته المختلفة. ففى محاورتى "جورجياس" و"فايدروس" يناقش فن الخطابة، حيث يهاجم الخطابة فى "جورجياس" ويعتبرها فناً زائفاً يهدف إلى إثارة اللذة دون التماس الحقيقة، وفى "فايدروس" يميز بين الخطابة الجيدة والخطابة الفاسدة على أساس طرح نموذجين هما خطابة ليزياس التى اعتبرها مثالاً على الخطابة الفاسدة التى تعتمد على الخبرة الآلية والمحاكاة الخالية من المعرفة. وخطابة ايزوقراط التى اعتبرها مثالاً على الخطابة الجيدة التى تعتمد على معرفة الحقيقة الفلسفية المستندة إلى معرفة مؤكدة بحقيقة النفس الإنسانية.

ويطبق أفلاطون نفس المعيار فى محاورة "الجمهورية" على الفنون الأخرى كالشعر والموسيقى والتصوير ويوضح خطر الفنانين الذين لاينطلقون من معرفة ثابتة بحقائق الأشياء فيشوهون الأشياء ويساهمون بفنونهم فى افساد النشئ؛ فيلقنهم المبادئ الدينية والقيم الأخلاقية، وبين شاعر يموه الحقائق ويسىء إلى صورة الآلهة كما كان يفعل هوميروس الذى صور الآلهة بصورة بشرية شائنة ومن ثم نادى أفلاطون فى "الجمهورية" بطرد هذا النوع من الشعراء من مدينته الفاضلة، ولم يكن ذلك هجوماً على الشعر عامة أو على الشعراء ككل وإنما على هذا النوع المفسد من الشعراء غير الملهمين وغير المحاكين لحقائق الأشياء الذين لايتمثلون فى أشعارهم القيم ويدعون إليها.

أما بالنسبة لفن الموسيقى، فقد ميز أفلاطون من خلال نفس المعيار بين الموسيقى الرخوة التى تبعث على إثارة الشهوات، وبين الموسيقى التى تستهدف التأثير فى النفس فتسمو بها وتكسبها الاتزان وتطلعها على كيفية الائتلاف بين الأنغام وعذوبة الإيقاع وبساطة اللحن.

أما بالنسبة لفن التصوير والنحت، فقد أوضح أفلاطون أن التصوير الجيد هو الذى يراعى النسب الهندسية لحقيقة الشيء، وقد ضرب المثل هنا بالفن المصرى القديم الذى كانت عبقرية الفنان فيه تعتمد على هذا، حيث أن النقوش الأثرية المصرية القديمة زاخرة بالصور والتماثيل التى تستغنى عن فكرة المنظور وتصور الرجل كاملاً وإن نظرنا إليه من جانب واحد.

وقد استنتجت أ.د. أميرة حلمى مطر فى كتابها الهام " فى فلسفة الجمال" من هذه المعايير الأفلاطونية لتمييز العمل الفنى الجيد نظرية لأفلاطون فى النقد الفنى؛ إذ إن الناظر إلى ما سبق يتكشف له أننا لكى نحكم على أى عمل فنى لابد أولاً من أن نعرف الحقيقة المثالية الخالدة أو الأصل الثابت الواضح فى العقل لا المظهر الحسى المتغير، ثم نحكم بعد ذلك على صورة العمل الفنى ومدى محاكاتها ومطابقتها لهذه الحقيقة الموضوعية.

ومن ثم فالنقد الفنى عند فيلسوفنا ينطوى على خطوتين هامتين على الناقد الفنى أن يتمثلهما تماماً حين الحكم على أى عمل فنى؛ أولهما: معرفة الحقيقة التى يريد الفنان تصويرها. وثانيهما : معرفة مدى نجاح الفنان فى تصوير هذه الحقيقة. وبالطبع فإن الخطوة الثانية تترتب على الأولى .

وينبغى أن نتوقف عند هذه النظرية طويلاً إذا ما أردنا أن نصل إلى معايير موضوعية للحكم على جودة الأعمال الفنية، فلكل فن أصوله وقواعده التى لاينبغى للفنان خرقها فمراعاة شروط العمل الفنى الموضوعية مسألة ضرورية لكى تتضح قدرات الفنان الحقيقية ويتميز الفنان الجيد عن متسولى الفنون.

ولقد كان أفلاطون بارعاً حينما عبر عن ذلك فى محاورة " القوانين" وهى آخر ماكتب قائلاً: إن من يسعى إلى أجمل الغناء والموسيقى – وكذلك الأمر بالطبع فى الفنون الأخرى – عليه أن لايبحث عما يبدو لذيذا بل ينبغى أن يبحث عن الصحيح وعن صدق المحاكاة التى تتلخص فى التعبير عن الأصل من جهتى الكم والكيف.

ولاشك أن أفلاطون بهذه النظرية فى الفن وفى النقد الفنى قد أغفل عنصر اختيار الفنان لما يحاكيه ولما يريد تصويره من جوانب ذاتية جوانية، وبعبارة أخرى لقد حصر أفلاطون مساحة حرية الفنان فى تصويره ما يناسب هواه ورغباته الذاتية وجعلهما فى حدود ضيقة جداً حتى لاينساق الفنان بموجب هذه الحرية وراء التلاعب بالحقيقة كما يحلو له، وكأن أفلاطون هنا يرفض ماشاع فى عصرنا منذ فترة قريبة من فنون اللامعقول؛ فعلى الرغم من أنه فيلسوف الإلهام والداعى إلى ضرورة أن يكون الفنان مهووساً وملهماً، الا أنه لم ينس مطلقاً – كما يفعل مدعو الفن فى عصرنا – أن لكل فن أصوله وقواعده، فإن جاز للفنان أن يجدد فى المضامين والموضوعات والأسلوب الفنى من خلال رؤيته الذاتية الملهمة، فليس له الحق فى أن يبتذل فنّه وأن يقدمه عارياً من أى أصول أو قواعد.

ويتضح من ذلك رفض أفلاطون لأن يترك الفنان للجمهور وعامة الناس فيكونوا هم الحكم على جودة الأعمال الفنية على نحو ماكان يجرى فى عصره وفى عصرنا الحالى أيضاً، إذ أنه قد أكد بإصرار على ضرورة أن يقتصر النقد الفنى على رجاله من المتخصصين من الفلاسفة والحكماء لأنهم أدرى الناس بطبيعة الفنون وقواعدها وبطبيعة الأصول التى على الفنان محاكاتها وتصويرها تصويراً صحيحاً يدفع بالناس نحو الخير وتحقيق النموذج الأمثل للجمال دونما إثارة للذات والإنفعالات والغرائز.

ولكم أتمنى أن يعود الفنانون فى عصرنا هذا وكذلك المتخصصون فى النقد الفنى إلى التفكير فيما طرحه فيلسوف اليونان الأعظم من معايير للفنون والنقد الفنى لينقذونا من هذا الكم الهائل الذى يؤذى الآذان والعيون كما يقتل الإحساس والشعور، وليعيدوا توجيه الدفة نحو فنون راقية تعيد للإنسان رهافة حسه ورقة شعوره ليحقق من خلال استمتاعه بهذه الفنون الهادفة ذلك التوازن المفقود فى ظل عصر استبدت فيه الآلية والمادية وطغت على كل شئ فى حياة الإنسان!

أهم مصادر الفصل السابع

- أفلاطون: " جورجياس" ، الترجمة العربية لمحمد حسن ظاظا ومراجعة د. على سامى النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٧٠.

: " المأدبة، تعريب وليم الميرى، مطبعة الاعتماد، الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٥٤م.

: "فايدروس"، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمى مطر، دار المعارف، الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٦٩ م.

: "الجمهورية" ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا ، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م.

- د. أميرة حلمى مطر: فى فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤.

- د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٢م.

- د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولى بالقاهرة - الطبعة الثانية ١٩٨٨م.

الفصل الثامن

أرسطو .. واكتمال المشروع الحضارى

أرسطو.. واكتمال المشروع الحضارى اليونانى.

فى أحد أيام عام ٣٨٤ق.م ولد باسطاغيرا - تلك المدينة الصغيرة القديمة على ساحل أيونيا - أول فيلسوف محترف فى التاريخ، إنه فيلسوف اليونان الكبير أرسطو طاليس بن نيقوماخوس ليعيش حياة زاخرة صنع خلالها مذهباً فكرياً فذاً سيطر على الفكر العالمى أكثر من عشرين قرناً من الزمان.

وقد عاش حياته فى أطوار أربعة، كان أولها هو طور النشأة فى ظل أسرة مرموقة من أسر اسطاغيرا. فقد كان والده طبيباً مشهوراً استدعاه الملك امنتاس الثانى ملك مقدونيا ليكون طبيبه الخاص فكانت فرصة لهذا الصبى الصغير لأن يعرف كيف يعيش الملوك، ولكن مات والده وهو لم يزل فى سن الثامنة عشرة تقريباً مما اضطره لأن يغادر مقدونيا متجهاً إلى أثينا ، حيث يبدأ الطور الثانى من أطوار حياته عموماً ، وينتهى الطور الأول من أطوارها الفكرية ذلك الذى يمكن أن نسميه، طور التلمذة وطلب العلم. وقد اختار أرسطو الالتحاق بأكاديمية أفلاطون التى كانت آنذاك قبلة ينجذب إليها من أراد أن يتعلم المثل الأعلى لرجل الدولة العادل الفيلسوف.

وفى جو الأكاديمية التعليمى الذى أراده مؤسسها مفتوحاً تربى أرسطو على أن الفلسفة حوار وأن الحقيقة ليست وقفاً على رأى معين، كما أنها ليست سهلة المنال، بل عرف أن طريقها وعر وشاق وهى لاتكون إلا لمن اتسع صدره للحوار والرأى الآخر، وسرعان ماتشرب التلميذ آراء الأستاذ وعرف كيف يستفيد منها فأصبح المجادل الأول مما جعل أستاذه يلقبه بـ " عقل المدرسة" ، ولما كانت مجادلاته لاتأتى من فراغ، فلم تكن مجرد براعة فى اجراء الحوار عن طريق السؤال والجواب السوفسطائيين اللذين لايهدفان إلا إلى الانتصار على الخصم، بل

كانت مجادلاته أساسها طرح الرأى الآخر على أساس من قراءته الواعية لكل نتاج مفكرى عصره وعلمائه، فقد دعا ذلك أفلاطون لأن يلقبه أيضاً بـ " القراء" أى كثير الاطلاع.

وسرعان ما لمع نجم هذا التلميذ النابه فجعله أفلاطون معلماً للجدل والخطابة فى المدرسة . ورغم تلك العلاقة الحميمة بين التلميذ وأستاذه إلا أن المؤرخين يحاولون التشكيك فيها حيث يقولون إن أرسطو كان يعانى صراعاً فكرياً داخلياً فى نفسه بين أن يكون أفلاطونياً خالصاً وبين أن يعلن الانشقاق عن الفكر الأفلاطونى الذى كان لايكن له التقدير، وهم يستندون فى ذلك على تلك المعارضة التى يكشف عنها الجدل الذى كان يدور بين أرسطو وبين أفلاطون داخل المدرسة ولكن الحقيقة يكشف عنها ييجر Jaeger فى كتابه عن أرسطو حيث يؤكد أن تلك الفترة من حياة أرسطو كانت أفلاطونية خالصة(1) .

فقد أخلص أرسطو لتعاليم أفلاطون وكان شديد التمسك بها ، ويبدو ذلك من كتاباته فى تلك المرحلة فقد كتب المحاورات التى تتمثل النهج الأفلاطونى فى الكتابة الفلسفية شكلاً وموضوعاً، حيث كتب محاورات عديدة بنفس أسماء محاورات أفلاطون، وقد يقول قائل أنه ربما كتبها بهذا الشكل ليعارض فيها آراء أستاذه! لكن رغم فقدان هذه المحاورات وعدم معرفتنا بمضمون معظمها، إلا أن إحداها هى محاورة " أوديموس" كُشف عن مضمونها، وهى تؤكد عكس ذلك، ففيها عبر أرسطو على طريقة أفلاطون عن مبدأ فلسفى أفلاطونى أصيل هو خلود النفس. ولو عرفنا أن أرسطو فى فلسفته الخاصة لم يكن يؤمن بخلود النفس لعرفنا إلى أى حد كانت تلك المحاورات ومنها أوديموس معبرة عن أفلاطونية أرسطو الخالصة فى تلك المرحلة التى استمرت حتى وفاة أفلاطون فى عام ٣٤٨ق.م(2).

وهنا يبدأ الطور الثالث من أطوار حياة أرسطو عامة، والثانى من أطوار حياته الفكرية، وهو طور التنقل والترحال ، حيث بدأه بمغادرة أثينا عقب وفاة

أستاذه مباشرة، مماجعل المورخون يؤكدون من ذلك العداء بينه وبين أستاذه، ذلك العداء الذى ظهر حينما غادر أرسطو أثينا عقب وفاة أفلاطون.

لكن الحقيقة كانت غير ذلك، فلم يكن أرسطو يوماً معادياً لأفلاطون لمجرد أنه لم يتول رئاسة الأكاديمية من بعده نظراً لأنه كان هجيناً – أى لم يكن يونانياً خالصاً – وكان القانون الأثينى يحرم أن يمتلك شيئاً فى أثينا من لم يكن أثينياً. أما السبب الثانى: فقد كان الخلاف الفكرى بينه وبين أسبوسيبوس الذى رأس الأكاديمية بعد أفلاطون، حيث رأى أرسطو أنه سينحرف بنظرية المثل الأفلاطونية فى اتجاه رياضى صرف لم يكن يقصده أفلاطون حينما ربط بين المثل والأعداد فى أواخر حياته. ويؤكد ذلك أن اكسينوقراط وكان أفلاطونياً مخلصاً قد غادر أثينا مع أرسطو آنذاك حيث اتجها معاً إلى آسيا الصغرى وبالذات إلى مدينة أترنوس التى كان حاكمها ومشرعوها أفلاطونيين، وهذا يكذب ادعاءات من يقولون بحنق أرسطو على أفلاطون لأنه لم يعينه رئيساً للأكاديمية من بعده، إذ إننى أعتقد أن أرسطو لم يكن يجهل هذه المادة من القانون الأثينى وربما التمس لأفلاطون العذر فى تعيينه لابن اخته اسبوسيبوس رئيساً للأكاديمية حتى يحافظ على أموالها فى يد أسرته ولهذا أرجح أن يكون سبب مغادرته للأكاديمية هو خلافه الفكرى مع أسبوسيبوس حول تفسيره الرياضى لنظرية المثل. ويؤكد ذلك اتجاهه مع اكسينوقراط إلى اترنوس التى عدت آنذاك معقلاً من معاقل الأفلاطونية، فقد كانت بمثابة فرع من فروع الأكاديمية.

على أى حال، لقد قضى أرسطو فى آسيا الصغرى عدة سنوات تزوج خلالها وأنجب، وكان ينوى الاستقرار بها أكثر من ذلك لولا أنه تلقى دعوة من الملك فيليب ملك مقدونيا آنذاك ليكون مربياً لابنه الاسكندر الذى كان يبلغ الثالثة عشرة من عمره، فذهب إلى مقدونيا مرة أخرى ليكون بصحبة الاسكندر مربياً له طيلة أربع سنوات يبدو أنها كانت حافلة بالخلاف الفكرى بينهما. فقد كان الاسكندر مقدونياً عنيداً لم يقبل من آراء الاستاذ التقليدية شيئاً. فعلى حين كان الأستاذ يؤمن

بدولة المدينة باعتبارها الدولة المثالية، كان التلميذ يؤمن بالامبراطوريات وكان يأمل فى أن يحقق حلماً راود والده باتساع رقعة مملكته.

وما إن بلغ الاسكندر السابعة عشرة من عمره حتى بدأ الخروج على رأس الجيش المقدونى وذاق لذة النصر العسكرى مما أبعده عن أستاذه، ولما مات والده آنذاك أصبح هو القائد والامبراطور، فغادر أرسطو مقدونيا إلى أثينا وكان بإمكانه العودة مرة أخرى إلى الأكاديمية فقد كان اكسينوقراط رئيسها آنذاك. ولكنه كان قد بدأ يبلور فكره الفلسفى الخاص وبدا ذلك من مؤلفاته فى تلك المرحلة حيث ترك أسلوب الحوار ليكتب على طريقته بعض المؤلفات مثل : "فى الفلسفة" و " دعوة للفلسفة" وربما يكون قد كتب بعض مؤلفاته الفلسفية المعروفة فى تلك المرحلة مثل " الجدل" والكتاب الأول من " الميتافيزيقا" وغيرهما.

ويبدو من تلك المؤلفات أن الاتجاه الفلسفى العام لأرسطو بدأ يميل نحو التجريبية واعطاء الحواس أهمية فى المعرفة الإنسانية باعتبارها نقطة البداية فى عملية المعرفة، وإلى جانب ايمانه بأن العقل هو القوة المعرفية الأهم باعتباره القوة المستدلة والمتأملة . وقد اتضح ذلك فى كتابه " بروتربيتيقوس"أو " دعوة للفلسفة"(٣).

ومن هنا فضل أرسطو أن يؤسس مدرسته الفلسفية الخاصة فى أثينا - رغم أنه لم يكن مالكها الحقيقى - وقد ساعده تلميذه الاسكندر الأكبر فى ذلك مادياً ومعنوياً مما يؤكد أن العلاقة الودية ظلت موجودة بينهما رغم الخلاف الفكرى الذى أشرنا إليه بينهما.

وهنا نصل إلى الطور الأخير من أطوار حياته الفكرية وهو طور الأستاذية الذى بدأ فى ٣٣٥ق.م. وهو العام الذى أسس فيه " اللوقيون" لتكون مدرسة فلسفية وعلمية متميزة عن الأكاديمية بتركيزها على الجانب العلمى حيث ألحق أرسطو بها متحفاً علمياً احتوى الكثير من عينات النباتات والحيوانات التى أجرى عليها مع تلاميذه تجاربهم العلمية. وقد ساعده على ذلك مصاحبة العديد من تلاميذه للاسكندر فى غزواته لمختلف البلدان حيث كانوا يرسلون إليه بكل ماتقع عليه أعينهم من

عينات نباتية وحيوانية جديدة، كما زودوه بالمعلومـــات الجغرافيـة والتاريخيـة عـن تلك البلاد.

وإلى جانب ذلك فقد تميزت اللوقيون بدروس أرسطو المسائية التى خصصها للجمهور حيث كان يحاضرهم فى الخطابة والجدل مما جعلـه ينجح فيمـا فشل فيـه سقراط وأفلاطون ويقضى قضاء مبرماً على السوفسطائيين[٤]، فقد علم عامة النـاس أصول الجدل والخطابة وفنونها بعد أن كشف لهم عن الأغاليط السوفسطائية وكيـف يمكن تجنب الوقوع فيها.

وقد استمرت هذه المرحلة من حياة أرسطو حتـى عـام ٣٢٣ق.م وهـو العـام الذى توفى فيه الاسكندر الأكبر، وقد كانت هذه السنوات – سنوات الأستاذية مـن حياته – والتى لم تتعد الاثنى عشر عاماً هى أخصب سنواته الفكريـة حيث شـهدت كل مؤلفاته العلمية فى مختلف ميادين العلـوم التـى كـان هـو مؤسسـها جميعـاً كعلـم الطبيعة والمنطق وعلم النفس والفلك وعلوم الحياة. الخ بالإضافة إلـى بقيـة مؤلفاتـه الفلسفية المعروفة. فكانت بذلك فى تقديرى أخصب سنوات فكريـة يعيشـها فيلسـوف فى العالم حيث أخرج فيها هذا الكم الهائل من المؤلفات الأصيلة التى لم تـزل معينـاً ينهل منه الفلاسفة والعلماء سواء بالأخذ عنه أو برفض ما تجاوزه العلم منه.

ولم تكد مراسم وداع الاسكندر الأكبر تنتهى حتى بادر الأثينيون إلى محاولـة الاستقلال عن الإمبراطورية المقدونية وطالبوا بمطاردة كل أنصاره فى أثينـا وكـان أرسطو على رأسهم بالطبع، مما اضطـره إلى ترك المدرسـة لتلميذه وخليفتـه ثـاو فراسطس واتجه إلى آسيا الصغرى وهو يردد عبارته الشهيرة " لن أسمح للأثينيين أن يخطئوا فى حق الفلسفة مرتين"، وهناك أصابه المرض وتوفـى بعد عـام واحد حيث توفى عام ٣٢٢ق.م[٥].

واذا أنعمنا النظر فى هذه الحياة الفكرية الخصبة لوجدنا أن عاملاً هامـاً كـان هـو محركهـا ألا وهـو عقلانيـة أرسطو الفذة. فقد كـان يتمتـع بعقليـة نقديـة فريـدة نضجت مبكراً وساعدته فى الخروج من عباءة أستاذه العظيـم أفلاطـون بعد بلوغـه

الأربعين عاماً. وكان قد قضى عشرين منها تلميذاً لـه. فلقد التقط أرسطو الجانب التجريبى من مهنة والده الطبيب، والجانب النقدى والنزعة المادية من ساحل أيونيا الذى شهد نشأة ونمو الفلسفة الطبيعية والتفسير المادى للعالم الطبيعى. كما تعلم بسرعة فنون الجدل وأهمية الحوار والفكر المفتوح من أستاذه أفلاطون، واكتسب روح المغامرة الفكرية من سنوات آسيا الصغرى والمدة التى قضاها مع تلميذه الشاب المغوار الاسكندر المقدونى.

وتآلفت هذه العوامل لتشكيل هذه العقلية التى كان يتنازعها عوامل الهدم والبناء، أما الهدم فلم يكن يعنى رفض كل التراث الفلسفى السابق بل تنقيته مما علق به من شوائب الأسطورة والخرافة وتصفيته بمعيارى الحس والعقل. وأما البناء فكان على هذين الأساسين؛ الحسى التجريبى من ناحية، والعقلى الاستدلالى من ناحية أخرى. فكأن الفلسفة والعلم الأرسطيين كانا كبناء ضخم له بابان، باب الحس والتجربة، وباب العقل والاستدلال. وكانت البراعة فى ازاحة كل عوامل التناقض التى افترضها السابقون بين الحس والعقل. ومن ثم أمكنه المواءمة بينهما.

وهنا يثار السؤال: كيف تم له ذلك؟!

لقد كان المشروع الحضارى للأمة اليونانية مشروعاً فلسفياً فى المقام الأول رغم اختلاف صيغ التعبير عنه، فهى فلسفية مجردة تارة، أدبية وفنية تارة، أو علمية تارة أخرى . وكان الإنجاز الأرسطى تتويجاً تنظيرياً مجرداً لهذا المشروع.

وقد أسلم المشروع الفلسفى اليونانى نفسه لأرسطو على نمطين متعارضين؛ النمط الأول عبر عنه الاتجاه المادى الذى بدأه فلاسفة أيونيا من الطبيعيين الأوائل حيث امتزج لديهم التفسير الحسى المادى ببعض العناصر الأسطورية الخرافية أو الخيالية، ثم استكمله الطبيعيون المتأخرون حيث تخلص ديمقريطس ومدرسته الذرية من تلك العناصر الأسطورية وأحكموا التفسير المادى للعالم الطبيعى على أساس الذرات، كما دعم بروتاجوراس تلميذ ديمقريطس وأتباعه من السوفسطائيين هذا

الاتجاه المادى فى تفسير العالم الطبيعى بنظرية فى المعرفة أكدت على نسبية المعرفة ومن ثم نسبية الوجود والأخلاق.

أما النمط الثانى، فقد عبر عنه الاتجاه المثالى الذى بدأه فيثاغورس ومدرسته حيث اختلط لديهم التفسير الرياضى للعالم بعناصر أسطورية دينية بدأت تتقلص على يد بارمنيدس وتلاميذه من الإيليين، ثم تبلور هذا الاتجاه على يد سقراط الذى فصل بين طبيعة النفس والعقل وبين طبيعة المادة والجسد، وبلغ ذروته عند أفلاطون الذى جعل من عالم المعقولات (المثل) عالماً مفارقاً وتضاءلت بجواره تماماً أهمية العالم المحسوس والأشياء المادية فصارت ظلالاً وأشباحاً.

من هنا كان على أرسطو وهو " العقل" و" القراء" أن يقوم بمهمة مزدوجة. إذ كان عليه أولاً أن يحد من تطرف أتباع الاتجاهين الذى كان كلاهما يقلل من شأن الآخر. وكان عليه ثانياً أن يستكمل النقص فى كليهما بتبنى الأفكار الإيجابية من الاتجاهين بحيث أصبح الأقرب إلى الحقيقة لديه دائماً هو المزج بين المحسوس والمعقول، بين الجسم والنفس، بين المادة والصورة، بين الواقع والمثال.

وقد نجح أرسطو إلى حد بعيد فى مهمته تلك وكان مفتاح نجاحه ما ابتدعه من اصطلاحات فلسفية جديدة عبرت بقوة عن هذا المزج الذى أراد إقامة البناء الفلسفى الجديد على أساسه خاصة اصطلاحاته الميتافيزيقية - الفيزيقية " الوجود بالقوة " أو المادة"، " الوجود بالفعل" أو " الصورة " كما كان آلة هذا النجاح هو ذلك المنهج العقلى الصارم الذى ابتدعه أرسطو بمستوييه البرهانيين؛ القياس والاستقراء.

ولما كان للمنهج الأسبقية المنطقية، فقد أولاه أهمية خاصة جعلته محور الارتكاز فى فلسفته وعلمه على السواء. وقد وضع منطقه أو بالأحرى بنى نظريته عن العلم على مستويين؛ مستوى سلبى تمثل فى ذلك الجانب النقدى من منهجه حيث ركز على نقد النمط العلمى السائد والذى كان جوهره الجدل، فكشف فى " الأغاليط السوفسطائية - السوفسطيقا" عن الجدل المغالطى الذى اتبعه السوفسطائيون حيث كانوا يستهدفون كسب المجادلات عن طريق اللعب بالألفاظ

اللغوية سواء من حيث أنها مجرد ألفاظ أو أقوال أو من حيث المعنى. وقد نجح أرسطو فى بيان تلك المغالطات سواء فى القول أو خارج القول (المعنى) وعددها فى ذلك الكتاب(٦).

كما أوضح فى كتابه " الجدل – الطوبيقا" الصورة الصحيحة للجدل باعتباره نوعاً من الأقيسة يبدأ بمقدمات شائعة أو مشهورة(٧). ورغم أنه قد قنن الجدل وأوضح صورة القياس الجدلى وموضوعاته وفوائده إلا أنه لم يعتبره علماً بل اعتبره مجرد فن يستند على مقدمات ظنية ذائعة كما قلنا.

وقد تكفل بالقضاء على السوفسطائيين تماماً فلم نعد نسمع عن معلمين سوفسطائيين فى عصر أرسطو، حيث كانت قد انتهت مهمتهم التنويرية بمحاربة سقراط وأفلاطون لهم واتهامهم بالإتجار بالأفكار، وبأنهم مخادعون، وكان الفضل لأرسطو من بعدهم حيث تكفل بالكشف عن كيفية هذا الخداع السوفسطائى فى " السوفسطيقا" وقنن الجدل فى " الطوبيقا".

أما الجانب الإيجابى، فقد وازن فيه أرسطو بين العلم الاستنباطى البرهانى، والعلم الاستقرائى، وجعل من الإستقراء مقدمة ضرورية للقياس، فإن كان الإستقراء مبنى على المشاهدات والملاحظات الحسية فإنه لايكتمل إلا حينما يصاغ فى هيئة أقيسة . فالقياس كان الصورة المثلى للصياغة العلمية فى نظره. كانت تلك هى الصورة التى رسمها أرسطو للتقدم فى العلوم الطبيعية وعلوم الحياة(٨).

أما التقدم فى العلوم الرياضية ، فقد ألمح أرسطو – رغم عدم تخصصه فيها – إلى أن تقدمها مرهون بمدى استطاعتها تحقيق الصورية الكاملة ولم يكن غريباً أن يركز على الاستنباط الصورى الرمزى فى نظريته عن القياس البرهانى(٩)، وقد نجح إقليدس فى استلهام تلك النظرية الأرسطية حينما قدم نظريته الاستنباطية الشهيرة فى الهندسة.

على هذا النحو ، نجح أرسطو – فى علمه ومنطقه – فى إقامة التوازن بين دور الاستقراء ودور القياس، وجعل من نظريته عن العلم امتداداً لنظريته فى

المعرفة التى دعى فيها إلى أدوار متوازنة للحس والعقل، فقد كان يدرك أن الحواس هى سبيلنا إلى معرفة عناصر العالم الخارجي وظواهره وهى أساس تكون انطباعاتنا الأولية عنه، كما كان يرى أن باستطاعة العقل فهم هذا العالم الخارجي من خلال قوانين ومبادئ عقلية نظرية لاتستطيع الحواس تقديمها إليه. ولذلك فقد اختلف عن أفلاطون وكل الفلاسفة العقليين حينما أوضح أن للحواس دوراً هاماً لايمكن إغفاله فى معرفتنا بالعالم الخارجى . كما اختلف مع بروتاجوراس وكل الحسيين الذين غالوا فى اتجاههم الحسى فأنكروا أى إمكانية لدى العقل فى صياغة مقولات نظرية يفسر من خلالها العالم الخارجى بعيداً عن ماتنقله إليه الحواس.

وعموماً فقد توسط أرسطو بين الاتجاهين، حينما قرر أنه على حين تدرك الحواس كل ما هو جزئى، يدرك العقل الماهيات الكلية التى لايمكن أن تكون موضوعاً للإدراك الحسى(١٠).

وقد استكمل أرسطو المشروع الميتافيزيقى بنفس الصورة ، حيث ألف بين المادة والمثال (أو الصورة بتعبيره)، بنظريته عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل، فقد استطاع أن يزيل التناقض بين التيار المادى والتيار المثالى، فلم يوافق أفلاطون على افتراضه أن الحقيقة لاتوجد إلا فى ذلك العالم المفارق (عالم المثل)، كما لم يوافقه على اقتران الحقيقة بالوجود فى عالم المثل، ومن خلال نقده لنظرية المثل الأفلاطونية على أساس عدم فعالية المثل فى العالم المحسوس حيث أنها فعالية متخيلة لأن المثال الأفلاطونى ليس علة مباشرة لأى شيء محسوس، كما أن ماهية أى شيء كامنة فيه وليست مفارقة له كما أكد أرسطو بنظريته عن التحام الصورة بالمادة فى كل أشياء هذا العالم الطبيعى، فلا صورة بدون مادة، ولا مادة بدون صورة، ولا يستثنى من ذلك إلا الإله الذى هو الصورة الخالصة المفارقة التى لا يشوبها المادة، فإله أرسطو هو المحرك الذى لايتحرك ومن ثم فهو صورة خالصة وعقل خالص لايعقل إلا ذاته(١١).

ومن هنا فقد أضفت ميتافيزيقا أرسطو المعقولية على العالم المحسوس، حيث اعتبر أن من الجواهر ما هو جزئى وما هو كلى، وأن كل موجود جزئى له صورته الخاصة أى فيه ماهيته التى هى فى المقام الأول ماهية النوع التى تظهر فى جزئياته، ولم يعد هناك حاجة لأن نفترض عالماً مفارقاً توجد فيه هذه الماهيات أو الصور.

ولقد انعكست آثار هذه النظرية الأرسطية التى تزاوج بين المحسوس والمعقول فى المعرفة والعلم، بين المادة والصورة فى فلسفة الطبيعة والميتافيزيقا، وانعكست على مذهبه الأخلاقى والسياسى، حيث تبنى أرسطو نظرية أخلاقية تزاوج بين الواقع والمثال، فقد دعى إلى نوعين رئيسيين من الفضائل، الفضيلة الأخلاقية، والفضيلة النظرية.

أما الأولى فقد استند فيها على نظريته الشهيرة فى " الوسط الأخلاقى" حيث عرف فيها الفضيلة بأنها الحد الوسط بين طرفين كلاهما مرذول(١٢)؛ فالشجاعة حد وسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور، والكرم حد وسط بين رذيلتين هما الاسراف والتقتير.. الخ. وهكذا يكون الإنسان فاضلاً حينما تنمو لديه ملكة الاختيار التى بفضلها يكتسب ذلك التحسن فى سلوكه بفضل اختيار دائم لطريق الفضيلة الذى هو غالباً فى ذلك الحد الوسط(١٣). ولم ينس أرسطو فى اطار تمحيصه لنظريته فى الفضيلة الأخلاقية أن يوضح أن ذلك الوسط ليس حسابياً . فالفضيلة ليست بالضبط على مسافة متساوية بين الطرفين المرذولين، فهذا الوسط نسبى، فالشجاعة مثلاً تكون بالنسبة للجبان ميل نحو التهور، اذ لن يكتسب الجبان فضيلة الشجاعة إلا بالاتجاه نحو التهور وهو لن يصبح متهوراً بالطبع، لكنه فى هذه الحالة سيكون شجاعاً ويتخلص من جبنه. وهى بالنسبة للمتهور على العكس من ذلك حيث تكون بالحد من تهوره واتجاهه نحو الجبن(١٤).

وهكذا يكون اكتساب الفضيلة بمحاولة التوسط بين الطرفين إذا كان المرء بطبيعته وفطرته معتدلاً، أما إذا كان بطبيعته وفطرته يميل إلى أحد الطرفين فيكون اكتسابه للفضيلة كحد وسط بالاتجاه نحو الطرف الآخر.

وقد نبه أرسطو إلى قضية أخرى - أعفته من كثير من الانتقادات التى وجهت إليه عن جهل بما كتبه - حيث أوضح أن من الفضائل الأخلاقية ما لايمكن أن تكون حداً أوسط بين طرفين . فالصدق مثلاً ليس إلا ضد الكذب. وكذلك فإن من الرذائل مالا يمكن أن تكون أطرافاً لفضائل، فالقتل والزنى والسرقة هى رذائل على طول الخط وهى بطبيعتها المرذولة لايمكن أن تكون طرفاً لإحدى الفضائل(١٥).

وعلى أى حال، فإن نظرية أرسطو فى الفضيلة الأخلاقية تمثل الجانب الواقعى من نظريته الأخلاقية عامة، فقد كانت نتيجة لتحليلاته لما شاع بين الناس عن الفضيلة والشخص الفاضل، حيث انتهى إلى وضع ضوابط للفضيلة تمثلت فى نظريته السابقة عن " الوسط الأخلاقى" أما شروط الفعل الفاضل فقد تبلورت لديه حينما تساءل: **هل كل من يقال عنه إنه فاضل يعد فاضلاً حقاً؟!** وكانت اجابته: أنه لا يمكن أن نعد كل من سلك طريق الفضيلة فاضلاً، اذ من الممكن - كما يؤكد فيلسوفنا - أن يسلك الإنسان طريق الفضيلة مصادفة ودون دراية أو علم. والفضيلة كما يراها أرسطو ليست مجرد سلوك عشوائى، بل إن الشخص الفاضل لايكون كذلك إلا اذا تضافر لديه السلوك مع العلم، العلم بمعنى الفضيلة ومعرفة ماهيتها، فليس فاضلاً من يسلك طريق الفضيلة دون أن يعرف نظرياً ماذا تعنى الفضيلة!!.

وكذلك من شروط الفعل الفاضل أن يمارسه صاحبه باستمرار، فلايكون سلوكه طريق الفضيلة صدفة لاتتكرر. فالعالم بمعنى الفضيلة يختار دائماً طريقها فيكتسب سلوكه هذا استمرارية لاتتوقف. ولا يكون الفاضل فاضلاً - كذلك - إلا إذا أراد واختار عن وعى طريق الفضيلة، فالإرادة والاختيار شرطان ضروريان، والإرادة تختلف عن الاختيار وان تكاملا، فالإرادة تعبير عن الإتجاه الغريزى نحو

سلوك طريق الفضيلة. أماالاختيار فهو اختيار عاقل وواعٍ وترشيد لتلك الارادة الغريزية. ومن هنا ، كانت الفضيلة الأخلاقية عند أرسطو متمثلة فى تحكم العقل فى الشهوة، فهى فضيلة أساسها الاختيار العقلى لذلك " الحد الوسط" ثم سلوك طريقه باستمرار[١٦].

ولكن إذا ما سألنا عن أعظم الفضائل فى رأيه، فهى لن تكون احدى الفضائل الأخلاقية، فرغم أهمية الصداقة والعدالة والصدق والعفة والكرم والشجاعة فى حياة الناس والمجتمع المدنى اذ لا تتصور الحياة الاجتماعية بدونها، إلا أن أعظم الفضائل فى اعتقاده هى " فضيلة التأمل النظرى" ، لأنها تمثل فضيلة العقل الإنسانى بما هو كذلك، فإن كانت الفضيلة الأخلاقية فى كل صورها تمثل – كما أوضحنا – تحكم العقل فى الشهوة، فإن هذه الفضيلة النظرية هى فضيلة العقل بما هو عقل بعيداً عن رغبات الجسد والتحكم فيها.

ولقد أجهد أرسطو نفسه فى تقديم حججه وبراهينه على أهمية الفضيلة النظرية وسمو مكانتها فى الكتاب الأول من "الميتافيزيقا" والكتاب العاشر من " الأخلاق إلى نيقوماخوس"، حيث أوضح أن العقل هو مايميز به الإنسان عن الحيوان. وان كان الإنسان هو الحيوان الوحيد الأخلاقى بما يملكه من عقل يستطيع التحكم فى الشهوة وكبح رغبات الجسم وتنظيمها، إلا أن هذه الأخلاقية تكون ناقصة أن لم يكن للعقل فضيلته الخاصة – التى تعبر عن قيامه بوظيفته على الوجه الأكمل – وتلك الفضيلة هى بالطبع " التأمل النظرى الخالص" . ولاشك لدى أرسطو فى أن التأمل النظرى هو أهم أفعال العقل حيث فيه يتشبه الإنسان بالإله. فالإنسان حينما يمارس التأمل إنما يمارس فعلاً إلهياً . فالإله الأرسطى كائن متأمل لا يتأمل إلا ذاته.

وقد فضل أرسطو " التأمل" واعتبره أسمى الفضائل لأن موضوعه أسمى موضوع ممكن للمعرفة الإنسانية، إنه تأمل الماهيات واستخلاصها من عالم الأشياء من جهة، وتأمل الإله من جهة أخرى، فلولا قدرة الإنسان علىالتأمل النظرى

المجرد ما عرف الإله. هذا فضلاً عن أننا بالتأمل - فى رأى أرسطو - نحقق فعل التفلسف ونصبح على وعى بالعالم وبماهية الأشياء ونعرف الوجود الإلهى، فالفلسفة هى العلم الأسمى والأرقى والأفضل(١٧).

وهكذا استطاع أرسطو أن ينقلنا من الفضيلة الأخلاقية التى نعيش بمقتضاها وسط المجتمع والناس باعتبارها لاتمارس إلا بينهم - معهم وبهم - ولذلك كانت مكانتها أقل فى رأيه. لأنه لو لم يكن المجتمع والناس لما أصبح الشجاع شجاعاً، ولما أصبح الكريم كريماً . فهى فضائل لا يتحقق بمقتضاها للإنسان الحرية والاستقلال، على حين أن الإنسان فى الفضيلة النظرية يحقق أسمى قدر من الاستقلال والحرية حينما يمارس فعل التأمل.

استطاع أرسطو أن ينقلنا من ذلك النوع الأخلاقى للفضيلة إلى ما جعله أسمى مكانة وأرفع منزلة، إلى الفضيلة النظرية التى يتحقق بمقتضاها ماهية الإنسان والغاية من وجوده، وتحقق له الاستقلال عن المجتمع والناس، والخلو إلى عقله الواعى فقط فيصبح حراً طليقاً، يرتفع إلى آفاق أرحب، يتشبه بالإله ، ويحقق الخلود.

وهكذا امتزجت التحليلات الواقعية بالمثال الأخلاقى عند فيلسوفنا ، فأصبح كما يقولون أكثر تطرفاً من أستاذه أفلاطون(١٨). فإذا كان الأخير قد قال فى " فيليبوس" بأن الخير الأقصى للإنسان هو مزيج من حياة اللذة الحسية وحياة التأمل العقلى على أن يكون للتأمل الأولوية والغلبة على حياة اللذة(١٩)، فإن أرسطو فرق تماماً بين حياة التأمل النظرى وحياة العمل ، واعتبر أن الخير الأقصى للإنسان هو أن يعيش وفقاً لأسمى قواه العاقلة، قوة التأمل النظرى الخالص، فهو حينذاك سيحقق فى اعتقاده أعظم درجات اللذة والاستقلال والألوهية.

وعلى نفس النمط، كانت فلسفة أرسطو السياسية. حيث حاول كذلك التوفيق بين الواقع والمثال، بين محاولة رصد الواقع السياسى واصلاح ما يمكن اصلاحه فيه، وبين رسم معالم مدينة فاضلة مثالية كانت أكثر استحالة للتطبيق من مدينة

أفلاطون المثالية إذا ما وضعنا في الاعتبار خريطة الواقع السياسي الذي عاشه أرسطو ولم يره أفلاطون، فقد عاش عصر الإمبراطورية المقدونية في حين لم يكن أستاذه قد رأى أكثر من نظام دولة المدنية.

لقد بدأ أرسطو تحليلاته السياسية من الواقع السياسي حيث قام بمعاونة تلاميذه بجمع أكثر من مائة وخمسين دستوراً ضمنها كتابه " الدساتير" أو " النظم السياسية" وقد ساعده ذلك على التحليل الصحيح لأحوال الدولة والحكومات وتقديم نظريات سياسية بارعة في ذلك العصر كان أكثرها اشراقاً تمييزه بين الدولة والحكومة. فالدولة هي مجموع المواطنين بينما الحكومة هي مجرد هيئة من هيئات الدولة الثلاث. ومن ثم اكتشف أرسطو فكرة سلطات الدولة وضرورة الفصل بينهما، " ففي كل دولة ثلاثة أجزاء إذا كان الشارع حكيماً اشتغل بها فوق كل شيء ونظم شئونها ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة، ولاتختلف الدول في حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة، الأول من هذه الأمور الثلاثة هو الجمعية العمومية التي تتداول في الشئون العامة، والثاني هو هيئة الحكام التي يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها، والثالث هو الهيئة القضائية[٢٠].

أما الجمعية العمومية (السلطة التشريعية) فهي تتكون من مجموع المواطنين، فهي " تقرر على وجه السيادة السلام والحرب ، وعقد المعاهدات وحلها، وتصدر أحكام الإعدام والنفي والمصادرة وتنظر في محاسبة الحكام"[٢١]، " وبحث الحسابات العمومية للدولة "[٢٢] . ولاأظن أن مهام السلطة التشريعية في الديمقراطيات الحديثة تخرج عن هذه المهام الخطيرة التي حددها أرسطو، ويكمن الفرق بين تلك النظم الحديثة ونظامه في أن السلطة التشريعية لديه تكون من مجموع المواطنين، بينما الديمقراطيات الحديثة تأخذ بالنظام النيابي فتكتفي في الجمعية التشريعية بممثلين عن المواطنين، وقد اعتبر أرسطو تلك السلطة هي " السيد الحق للدولة"[٢٣]، فهي لديه كما في الديمقراطيات الحديثة سيدة كل السلطات.

أما السلطة التنفيذية، فقد اكتفى أرسطو ببيان مهامها العامة، فهى تتولى تنفيذ مشروعات الدولة وتكون فى خدمة المواطنين. ومنها تتكون كل ادارات الدولة المختلفة ، ثم أثار العديد من التساؤلات حول تلك الإدارات ومن يكونون أعضاءها، والى أى مدة يجب أن يتولى الموظف مهام إدارته؟! وماهى الضوابط التى يجب أن توضع لأداء هذه المهام على الوجه الأكمل؟!

والإجابة على هذه التساؤلات تختلف باختلاف الدول. فما يجوز بالنسبة لدولة صغيرة قد لا يجدى مع دولة كبيرة، وما ينفع فى ظل نظام سياسي معين قد لا ينفع فى ظل نظام آخر[٢٤].

أما بالنسبة للسلطة القضائية ، فقد شغله الحديث عن الأنواع المختلفة للمحاكم والاختصاصات الموكلة إلى كل منها ، وطريقة تأليفها، وتعيين القضاة. وقد أوضح فى حديثه عن كل ذلك الفروق الدقيقة بين ما يتم فى ظل الدساتير المختلفة للدول[٢٥].

ولقد قدم أرسطو نظرية فى الاقتصاد السياسى حينما قدم أول صورة للربط بين الاقتصاد والسياسة، ففى اطار تمييزه بين الملكية الطبيعية والملكية غير الطبيعية قدم نظرية فى كسب الأموال وضرورة التمييز بين الطرائق المختلفة للكسب، فالزراعة والرعى والصيد هى وسائل طبيعية للكسب، بينما التجارة ليست كذلك. فاستخدام النقد فيها بديلاً عن المقايضة جعلها نظاماً احتكارياً يجمع من ورائه التجار أموالاً طائلة دون جهد[٢٦]. وقد تطورت هذه النظرية بعد ذلك وشكلت علماً مستقلاً على يد ابن خلدون فيلسوفنا الإسلامى، وأصبح لها اليد الطولى فى النظريات السياسية الحديثة خاصة فى الفلسفة الماركسية.

ولقد انفرد أرسطو دون سابقيه ومعظم اللاحقين عليه حتى يومنا هذا بنظرية عن " الثورات السياسية"، وأعطاها من الأهمية بحيث خصص لها الكتاب الثامن من " السياسة" بأكمله ، حيث قدم تحليلاً مسهباً للأسباب العامة للثورات مميزاً بين الأسباب السياسية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية . فمن الأسباب السياسية،

مخالفة الحكومة للمبدأ السياسى الذى قامت عليه وخروجها عنه. فإن كانت حكومة ديمقراطية وسلبت من المواطنين حريتهم والمساواة بينهم ثار المواطنون عليها . ومن الأسباب النفسية – الاجتماعية ، الرغبة فى المساواة إن كان السائد حكومة طغيان أو ارستقراطية، والرغبة فى اللامساواة ان كان السائد حكماً ديمقراطياً حيث يثور الأرستقراطيون بحجة أنهم لا يحصلون على مميزاتهم وحقوقهم كاملة فى ظلها. وهكذا فقد يكون طلب المساواة أو المطالبة باللامساواة أحد أسباب الثورات. وكذلك قد يكون الخوف أو الاحتقار والاهانة من أسباب الثورات . كما قد يكون الطمع فى الحصول على الثروات ومراتب الشرف أحد أسباب الثورات. ولقد أدرك أرسطو كذلك أن عدم انصهار السلالات داخل الدولة الواحدة قد يكون سبباً دائماً للقلاقل والاضطرابات والثورات. كما لم يغفل فى تحليلاته بيان علل الثورات فى كل نظام سياسى على حدة، فأسباب الثورة فى ظل حكومة الديمقراطية تختلف عنها فى ظل الأوليجاركية (حكومة الأغنياء الطماعين). أو فى ظل الارستقراطية أو الملكية .. الخ (٢٧).

وكما كشف أرسطو عن العلل المختلفة للثورات تحدث عن كيفية تلافى وقوعها بالنسبة للحكومات وأوضح وسائل الحفظ للحكومات المختلفة، والتى يمكن تلخيصها فى ثلاث هى: احترام الحكومة للمبدأ السياسى الذى قامت عليه، فإن كانت ملكية فليحافظ الملك على كرامته وكرامة شعبه وأن يكون شريفاً معتدلاً فى ممارسة سلطاته . وان كانت حكومة ديمقراطية فلتحافظ على مبدأ حرية الأفراد والمساواة بينهم .. إلخ . أما الوسيلة الثانية فهى احترام القانون من الحكومة فى كل صغيرة وكبيرة من الأمور. أما الثالثة من تلك الوسائل فهى تربية النشء على المبدأ السياسى للحكومة مما يجعلهم ينشأون على احترام نظام الحكم بما غرس فيهم منذ الصغر من حب لمبادئه(٢٨).

وعلى أى حال، فكتاب " السياسة" يزخر بمثل هذه النظريات السياسية الجديرة بالدراسة والتحليل، ففيه لمس أرسطو قضايا ومبادىء كثيرة شغلت فلاسفة العقد الاجتماعى المحدثين، هذا إن تغاضينا عن بعض الهنات التى كان أجدر به أن

ينأى عنها خاصة نظريته فى تبرير الرق واعتبار الرقيق هو " الآلـه الحيـة" لربـة المنزل . ونظريته العنصرية فى التمييز بين المواطن اليونانى الحر، وبين البرابرة (أى كل ماعدا اليونانى) التى أثبتت فشله فـى تطبيق منطقـه فـى فلسفته السياسية. فالتعريف المنطقى للإنسان لديه أنه ذلك الحيوان العاقل المفكر، ونظريته العنصرية فى الرق أوضحت أنه يؤمن بأن من الإنسان من لايصلح إلا للرق والعبودية وليس مؤهلاً إلا للأعمال اليدوية الحقيرة. وفى هذا تناقض مع تعريفه المنطقى للإنسان.

واذا ما غادرنا مع أرسطو الواقع وانطلقنا إلى المثال، لوجدناه يتصـور علـى غرار أستاذه مدينة فاضلة يتوافر فيها مجموعة مـن الشروط أهمهـا؛ أن تكون فـى موقع استراتيجى بحيث تكون سهلة المدخـل والمخرج لمواطنيهـا ، صعبـة المدخـل والمخرج على الأعداء . وتكون لها قاعدة بحرية تستغل بأقصى الطاقة فى التجـارة والدفاع . أما مساحة هذه المدينة فلا ينبغى أن تزيد على مقدار مايراه فرد من فـوق ربوة عالية من الجهات الأربع بشرط أن تكـون مسـاحة خصبـة يمتلك كل مواطن جزء منها داخل المدينة وآخر على حدودها حتى يهب الجميع للدفاع عنهـا ضـد أى هجوم خارجى.

أما عدد سكان هذه المدينة فينبغى أن يتوافق مع سـعتها، فـالجميل كمـا يقـول أرسطو " ينتج عادة من توافق العدد والسعة، والكمال للدولة يكـون بـالضرورة بـأن يجمع فى رقعة كافية عدد مناسب لها من المواطنين" (٢٩)، وبـالطبع فـإن هذا العدد يكون من المواطنين الأحـرار، والمواطـن هـو مـن يحمـل السـلاح ويكـون لـه حـق التصويت فى الجمعية العمومية .

ويحدد أرسطو كذلك العناصر الضرورية لوجود المدينـة بأنهـا ستة عنـاصر هى: المواد الغذائية ، الفنون، الأسلحة ، الماليـة ، الكهنـوت وأخيراً ادارة المصـالح العامة واصدار الأحكام (٣٠). أمـا أهـم هـذه العنـاصر فهـى الحكومـة الفاضلـة التـى يحددها تحديداً أخلاقيـاً حيث يـرى أنهـا " تلـك التـى تحقـق لكتلـة المواطنيـن أوسـع نصيـب مـن السـعادة .. فالسـعادة لاتنفـك عـن الفضيلـة" (٣١). فالهيئـة السياسـية إذن

موزعة على جزئين أساسيين، الأول: الجند والثانى: الجمعية العمومية المكونـة مـن كل المواطنين الأحرار.

ويهتم أرسطو فى نظام المدينة الفاضلة اهتماماً خاصاً بالتربية إذ ينبغى بداية الاهتمام بأمر التناسل والزواج بتحديد سن الزوجين بحيث تتجنب المدينـة الـزواج المبكر أكثر مما ينبغى وقد عيـن سـن الـزواج "بثمانى عشرة سنة للنساء وبسبع وثلاثين أو أقل للرجال، ففى هذه الحدود يكون وقت الزواج بالضبط وهو وقت تمام القوة، ويكون للزوجين الوقت المناسب للنسل حتى تنزع الطبيعة منهما القدرة على النسل"(٣٢).

كما رأى ضرورة الاهتمام بالأمهات طـوال مـدة الحمل بـالتزام نظـام معين ويجانبن الكسل. ويحذر أرسطو من الخيانة الزوجية ويطلب تشديد عقوبتها باعتبـار أنها تضر بالنسـل . وهنـا يختلـف أرسطو تماما عن أستاذه، فهو يقرر ضـرورة الزواج للحفاظ على النسل وقوته وتربية الأطفـال فـى ظل الأسـرة ، أمـا أفلاطـون فكان يؤمن كما نعلم بشيوعية النساء ورفض نظام الأسرة فى مدينته الفاضلـة حتـى يجنبها أسباب الصراع بين الحكام . ولقد اشترط أرسطو نظاماً غذائياً معيناً للطفـل، ونبه إلى ضرورة الحذر من الأقوال الفاحشة والصور المنافية للآداب أمام الطفـل . وهو يقسم التربية للأطفـال إلـى عهدين متميزين. الأول مـن السـابعة إلـى البلـوغ، والثانى منذ البلوغ إلى سن الحادية والعشرين(٣٣).

أما موضوعات التربية فيجب أن تكون عامـة وان كـان هنـاك خـلاف حـول المسائل التى يجب أن تشملها التربية إلا أن الإجماع واقع على الغاية التى يجـب أن تتوخاها الدولة من التربية. وعلـى أى حـال فـإن هذه الموضوعـات تتعلـق بـالآداب والرياضة والموسيقى والرسم(٣٤).

وإذا ما نظرنا فى مكونات هذه المدينة الفاضلة لأرسـطو وجدناهـا فـى كثير من جوانبها قريبة الشبه من مدينة أفلاطون اللهم إلا فى اقرار أرسطو لنظام الأسرة واعتباره أحد الأسس فيها. وقد صدق جورج سباين اذ يقول " إن ما يسميه أرسـطو بالدولة المثالية هو ما اعتبره أفلاطون الدولة الثانية فـى ترتيـب أفضـل الـدول"(٣٥). ومن ثم فقد كانت مدينة أرسطو المثالية مدينة باهتة خالية من الحيوية خاصة وأنهـا جاءت فى عصر لم يعد يحتملها. فلم يكن يصح أن يظل أرسطو يحلم بمدينة فاضلـة

بهذا الموقع وتلك المساحة وهذا العدد المحدود من السكان فى عصر الإمبراطورية المقدونية، فقد فات عصر دولة المدينة الواحدة اذ لم يكن فى مقدورها أن تدافع عن نفسها مهما أوتيت من قوة أمام امبراطورية كامبراطورية تلميذه الإسكندر[٣٦].

وعلى أى حال فليس الموضع، موضع نقد أرسطو بقدر ماهو النظر فى كيفية محاولته دائماً التوفيق بين الواقع والمثال، المحسوس والمعقول. وهو وان كان قد نجح فى ذلك فى نظريته فى المعرفة والعلم، وكذلك فى الميتافيزيقا، ونجح جزئياً فى الأخلاق إلا أنه فشل فى ذلك فى السياسة، وبدا أن نجاحه كان مقصوراً فقط على تلك الأجزاء الواقعية والنظريات التى استقاها من الواقع الحى أمامه، ومن استشراف آفاق أرحب لهذا الواقع ومحاولة رتق بعض عيوبه ونقائصه من خلال نظرياته التى أشرنا إليها عن الحكومة والثورة وإنتاج الثروة والفصل بين السلطات فى الدولة.

إن محاولة أرسطو الدمج بين الواقع والمثال فى فلسفته السياسية - رغم فشله النسبى فيها - كان لها ما يبررها لديه حيث كان يود أن يتوج محاولاته الأخرى فى المنطق وشتى أقسام الفلسفة بهذه المحاولة فى فلسفته السياسية حتى يظل بحق هو الاستكمال الحقيقى للمشروع الحضارى اليونانى، إذ أفرغت الحضارة اليونانية لديه كل عناصرها، وكان عليه أن يوائم ويوفق بين تلك العناصر.

وقد شهد التاريخ اللاحق عليه بنجاحه منقطع النظير فى ذلك، فقد كان بشهادة معظم المؤرخين ذروة الفلسفة والعلم اليونانيين، كما هو ذروة التنظير للآداب والفنون اليونانية.

وعلى أى حال، فقد كان لهذا النجاح الأرسطى أضراره على من جاءوا بعده حيث ظل الجميع تقريباً أسرى لمنطقه وفلسفته طوال العصر الرومانى والعصور الوسطى مسيحية وإسلامية. وان كان المؤرخ المنصف والموضوعى يدرك أن تلك الأضرار التى سببها جمود الفلاسفة والعلماء عند آراء أرسطو ليس له ذنب فيها، فمنطقه وفلسفته كانا استكمالاً للفلسفة اليونانية، ولم يتصور مطلقاً أنهما سيمثلان نهاية المطاف لقرون تعدت العشرين قرناً من بعده، كما لم يقصد إلى ذلك فى مؤلفاته [٣٧].

هوامش الفصل الثامن

(1) Jaeger (W) : Aristotle: translated to English by R. Robinson, second ed .. Oxford. At the Claredon press. 1948. Ch. I, pp 11-23.

(٢) انظر:

Ibid, pp. 30 - 36.

وراجع مضمون محاورة أوديموس ومقارنته بمحاورة فيدون لأفلاطون في نفس المرجع:

Ch. III, pp. 39-53.

(٣) انظر: الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور عبد الغفار مكاوى، المنشور بصنعاء، جامعة صنعاء، مجلة كلية الآداب، العدد الثالث، ١٩٨٢م.

وكذلك:

Jaeger: op. cit, Ch Iv, pp 54-101.

(٤) انظر: مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق بالمعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٥١ ومابعدها.

(٥) انظر: في تفاصيل أطوار حياة أرسطو الفكرية: Jaeger:op.cit

وكذلك: عبد الرحمن بدوى: أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، الفصل الأول، ص ٣ - ٣٥.

(٦) انظر: أرسطو، كتاب السوفسطيقا (الأغاليط السوفسطائية): الترجمة القديمة تحقيق عبد الرحمن بدوى في "منطق أرسطو"، الجزء الثالث، وكالة المطبوعات بالكويت، ١٩٨٠م، ص ٧٨٩-٨٢٦.

(٧) أرسطو: كتاب الطوبيقا (الجدل): نقل أبي عثمان الدمشقي، تحقيق عبد الرحمن بدوى في "منطق أرسطو"، الجزء الثاني، ص ٤٨٩ وما بعدها.

(٨) انظر : كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، الفصل الخاص بالاستقراء ودوره في تأسيس وتطور العلوم الطبيعية، ص ١٧٣- ٢١٣

(٩) انظر : نفس المرجع السابق، الفصل الخاص بالقياس ودوره في تطوير العلوم الرياضية ص ١٢٣ - ١٦٦.

(١٠) مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٨٥، ص ١٣٧- ١٣٨.

(١١) انظر

Aristotle: Metaphysics: Translated by W.D. Ros in " Great Books of the Western World". P.8, Vol. I, B. 12, ch. 7, p. 1073a-b.Eng.Trans . P. 602-603.

(١٢) انظر: أرسطو : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، الجزء الأول ، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤م، الكتاب الثانى - ب ٦، ص ٢٤٠-٢٤٢.

(١٣) نفس المصدر السابق، ك ٢ - ب ٧، ص ٢٤٣ - ٢٤٩.

(١٤) نفسه : ك ٢ - ب٨ ، ص ٢٥٠-٢٥٨.

(١٥) نفسه: ك٢ - ب ف ١٧، ص ٢٤٩.

(١٦) انظر شروط الفعل الفاضل تفصيلاً فى : نفس المصدر السابق، ك ٢- ب ٤، ص ٢٣٧- ٢٣٩.

(١٧) انظر:

Aristotle: Metaphysics: English. tnans. by W. D . Ross. in " Great Books of the Western World" , part 8 - Vol. B. I.

وأيضاً: أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس: الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، الجزء الثانى، الكتاب العاشر، ف ٨، ص ٣٥٤ - ٣٥٨.

وانظر كذلك: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو: ص ١٢٢-١٣٠.

(١٨) انظر: أميرة حلمى مطر، دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٨٠م، ص ٥٦.

(١٩) أفلاطون: فيليبوس: الترجمة العربية بعنوان "الفيلفس" للأب فؤاد جرجى بربارة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠م، ص ١٢٢، الترجمة ص ١٩٢.

(٢٠) أرسطو: السياسة: الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، الكتاب السادس - باب ١١ - فقرة١، ص ٣٤٨.

(٢١) نفسه: ب ١١- ف ٢ - ص ٣٤٨.

(٢٢) نفسه: ب ١١- ف -٧ ص ٣٥٠.

(٢٣) نفسه: ب ١١- ف-١٥ ص ٣٥١.

(٢٤) نفسه: ب ١٢، ص ٣٥٢ - ٣٥٩.

(٢٥) نفسه: ب ١٣ ، ص ٣٦٠ - ٣٦٢.

(٢٦) نفسه : ك ١ - ب ٣،٤ ص ١٠٨ - ١١٩.

(٢٧) انظر: نفس المصدر السابق: ك ٨ - ص ٣٨٦ - ٤١٤.

(٢٨) نفسه: ك ٨ - ب ٧ - ص ٤١٥ - ٤٢٤.

(٢٩) نفسه: ك ٤ - ب ٤- ف٦، ص ٢٤٩.

(٣٠) نفسه: ب ٧، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

(٣١) نفسه : ك ٤ - ب ٨ - ف٢، ص ٢٥٩.

(٣٢) نفسه: ب ١٤ - ف ٦ ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

(٣٣) انظر: نفس المصدر: ك ٤ - ب ١٥ - ف ١١، ص ٢٨٩.

(٣٤) انظر: نفس المصدر: ك٥ ب١ - ب٧، ص ٢٩٠ - ٣١٠.

(٣٥) جورج سباين: تطور الفكر السياسي: الكتاب الأول ، الترجمة العربية لحسن جلال العروسي، نشرة دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٩م، ص ١١٧ – ١١٨.

(٣٦) انظر: برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجـزء الأول ، الترجمة العربية لزكي نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٣٠٩.

(٣٧) انظر مقدمة كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، ص ٢١-٢٤.

الباب الثالث

فلاسفة إسلاميون

الفصل التاسع

الفارابى .. واصالته السياسية

الفصل التاسع

الفارابى .. وأصالته السياسية

لايختلف اثنان على مكانة الفارابى الفلسفية والتى لخصها لقبه الشهير المعلم الثانى" لكن الخلاف بين مؤرخى الفلسفة من المستشرقين والمسلمين حول مدى أصالته فهو فى رأى معظمهم كان أسير الفكر اليونانى شرحاً وتأليفاً، فهو فى المنطق الشارح الأكبر لمنطق أرسطو[١]، وهو فى السياسة يتبع أفلاطون صاحب " الجمهورية" التى رسم فيها معالم المدينة المثالية والتى حاكاها الفارابى فى " آراء أهل المدينة الفاضلة" [٢]، وهو فى الميتافيزيقا الذى وفق بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو عن فهم خاطئ لأرسطو حيث اعتمد على كتاب " أثالوجيا أرسطوطاليس" وهو منسوب خطأ لأرسطو[٣] وهو فى الحقيقة بعض أجزاء من تاسوعات أفلوطين، ومن ثم فقد كان الفارابى فى ميتافيزيقاه يتبع بوضوح التقليد الأفلاطونى الجديد المقترن بأسماء نومينوس وأفلوطين وفرفريوس وغيرهم[٤].

وفى اعتقادى أن انشغال المؤرخ لفلسفة الفارابى برد أفكاره الفلسفية إلى أصول يونانية دائماً جرياً وراء اثبات تأثره بهذا الرأى أو ذاك من فلاسفة اليونان هو انشغال فى غير محله، فلم يكن الفارابى إلا فيلسوفاً إسلامياً مجدداً فى كل مؤلفاته التى يجب أن نميزها تمييزاً قاطعاً عن شروحه، فرحلة الفارابى فى الكتابة الفلسفية قد تدرجت من الشرح والتلخيص إلى التأليف وكان فى الحالتين صاحب رؤية متميزة جوهرها أنه كان يعلم إنما يؤدى دوراً حضارياً متميزاً وليس مجرد موفق بين آراء فلاسفة العالم بعضهم البعض أو بينهم وبين الإسلام، فإن كان غالبية المؤرخين المسلمين – جرياً على عادة المؤرخين الغربيين – يرون فيما كتبه الفارابى توفيقاً، فيجب أن يعيدوا النظر فى ذلك، إذ لم يكن الفارابى موفقاً حتى وهو يعلن " التوفيق" فى كتابه الشهير " التوفيق بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو"، بل كان – كما يقول حسن حنفى بحق – يقوم بدور حضارى عظيم، فما ظنه

المستشرقون ومقلدوهم توفيقاً قد يكون قمة الفكر بحثاً عن الشامل واتجاهاً إلى المحور، وإعادة التوازن بين أطراف الموقف الفلسفي وتجاوزاً لأحادية الطرف[٥].

وإن كان ذلك يصدق في مجال الميتافيزيقا، فإنه يبدو أكثر وضوحاً في مجال الفكر السياسي حيث كان الفارابي رائداً للفلسفة السياسية الإسلامية، فقد هضم التراث اليوناني السابق عليه وتجاوزه تجاوزاً ملحوظاً حيث لعبت الحضارة الإسلامية والدولة الإسلامية الدور الأهم والرئيسي في تشكيل فكره السياسي. ولعل هذا هو ما يفسر لنا الظاهرة اللافتة للنظر، ظاهرة تجاهل كتب تاريخ الفكر السياسي الغربية للفارابي وخلوها من فصول عنه[٦]!!.

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الشهير بالفارابي حوالي عام ٢٥٩هـ (٨٧٢م) بولاية فاراب من بلاد الترك ونسب إلى بلدته كالعادة في ذلك العصر. وقد عاش أبو نصر طفولة غير معروفة بالنسبة لنا، فلا نكاد نعرف شيئاً عن طفولته وشبابه إلا أن بعض المصادر تؤكد أنه قد عكف منذ صغره على الدراسة والتحصيل فدرس العلوم والفلسفة واللغات خاصة التركية والفارسية والعربية واليونانية في مسقط رأسه. ثم بدأ مرحلة التنقل والترحال من حياته ، فأخذ ينتقل بين البلاد الإسلامية حتى استقر به المقام في العراق حيث أتم دراساته العلمية والفلسفية واللغوية على يد أساتذة متخصصين في كل هذه العلوم. ولم تمض فترة حتى بلغ في معظم هذه العلوم درجة كبيرة من النبوغ وخاصة في الفلسفة والمنطق فطبقت شهرته الآفاق وأطلق عليه " المعلم الثاني" بعد أرسطو " المعلم الأول ". ولم تتوقف شهرة الفارابي عند الفلسفة، بل اشتهر بمعرفته الواسعة باللغات التي أتقن الكثير منها لدرجة جعلت بعض المؤرخين يرددون أنه كان يعرف سبعين لغة، كما كان نابغة في الموسيقى وألف فيها كتاباً قيماً. كما استطاع أن يلم بالكثير من المعارف الطبية بلغ حد ممارسته للطب عملياً.

وقد آثر الفارابي – رغم شهرته الواسعة – حياة الزهد والتقشف فلم يتزوج، ولم يهتم بجمع المال رغم صلته الوثيقة بسيف الدولة الحمداني وقد كان يعرف للفارابي قدره ومكانته، إلا أن الفارابي فضل حياته تلك وعاش في كنف سيف الدولة بالشام منقطعاً للدراسة والتعليم والتأليف مؤثراً الوحدة والتأمل بعد أن قضى

الفترة السابقة من حياته فى التنقل بين العراق ومصر والشام، وظل الفارابى على هذا الحال المستقر فى ختام حياته إلى أن وافته المنية فى دمشق عام ٣٣٩ هـ (٩٥٠م)، فصلى عليه سيف الدولة بنفسه مع خمسة عشر من خواصه ودفن بدمشق(٧).

والناظر فى حياة الفارابى يلاحظ أن عاملين هما جوهر حياته؛ الأول هو شغفه الشديد بالدراسة والعلم وعدم التوقف عن التحصيل وحرصه فى ذلك على معرفة العلوم عن أصولها ولذلك كان حرصه على الالمام بمعظم لغات عصره حتى يتسنى له فهم أفكار الفلاسفة والعلماء من اليونانيين والفرس واللاتين من لغتها الأصلية مما جعل فهمه للفكر اليونانى والفارسى أعمق من غيره من فلاسفة الإسلام رغم أنه كان الرائد الأول فى هذا الميدان.

أما العامل الثانى فكان تنقل الفارابى بين البلاد الإسلامية ليس بهدف كسب الشهرة أو جمع المال كما كانت عادة الشعراء والعلماء وبعض مفكرى ذلك الزمان، بل بهدف دراسة شئون الجماعات والتعرف عن قرب على أحوال البلاد الإسلامية فقد كان شغوفاً بالسفر مولعاً بالتنقل بين تلك البلاد، وحينما أحس بأنه حقق الهدف من تلك التنقلات استقر عند سيف الدولة بدمشق حيث وجد الحماية وحب العلم والفلسفة وحيث توفر له الاستقلال فى الفكر والمكان الخاص بالتأمل دون منغصات أو قلاقل.

وقد ارتبط هذان العاملان عند الفارابى، فأخرج لنا عدداً وفيراً من المؤلفات السياسية التى فاق بها كل من عداه من الفلاسفة الإسلاميين، وكان أهم هذه المؤلفات كتاب " آراء أهل المدينة الفاضلة " ورسالتى " تحصيل السعادة" و " السياسات المدنية" وكتاب " الفصول الدنية" وبهذه المؤلفات كان الفارابى أول فيلسوف إسلامى يتناول السياسة بالبحث المتعمق المستفيض حتى انفردت فلسفته بطابعها السياسى دون غيره من فلاسفة الإسلام بحيث أصبح من الصعب فهم هذه الفلسفة بدون جانبها السياسى، فالسياسة هى نقطة البداية كما أنها الغاية التى استهدفها الفارابى من تفلسفه. فقد أضحت سياسته فلسفية، وفلسفته سياسية مما يؤكد الارتباط بين الميتافيزيقا والأخلاق بالسياسة فى فلسفته، فقد سيطرت المقولات

والمثل والمعانى المجردة على كل من تفكيره السياسى واتجاهه الفلسفى سيطرة تكاد تكون تامة وواحدة وبنفس المقدار. ففى السياسة كما فى الميتافيزيقا يغادر الفارابى الواقع لينسج لنفسه عالماً من الأفكار المجردة التى لاتمت إلى عالمنا إلا بصلات واهنة، وما ذلك إلا لأن الفلسفة عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة إلا سعادة العقل ولالذة إلا لذة التفكير والتأمل.

ورغم ما فى هذه النظرة من اقتراب من التصور الأفلاطونى - الأرسطى اليونانى إلا أن الفارق بين التصور اليونانى وتصور الفارابى يتضح من النظر فى تفصيلات التصورين وفى التحليلات الدقيقة التى انتهجها الفارابى والتى يبدو منها بوضوح تأثره بالواقع الإسلامى الذى عاشه وليس فقط من تأثره بالتراث اليونانى الذى سبقه.

وتبدأ تلك التحليلات السياسية عند الفارابى من تحليله لضرورة الإجتماع البشرى حيث يقول " وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لايمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد بالنسبة لكل واحد آخر بهذه الحال"(٨).

يقرر الفارابى فى تلك العبارة أن الإنسان مدنى بطبعه وأنه محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة ليس فى وسعه أن يستقل بأدائها وينفرد فى القيام بها، بل هو محتاج إلى عمل كل فرد فى مجتمعه. وهو يشير إلى الناحية المادية بقوله " فى قوامه"، ويشير إلى الناحية المعنوية بقوله " أفضل كمالاته"(٩). ولا شك أن الفارابى يفهم بهذا جيداً الضرورة الاجتماعية، فهو يقرر أن السعادة الإنسانية تقوم على التعاون بين الجميع سواء من الناحية المادية أو الفكرية.

ومن هنا فقيام المجتمع عند فيلسوفنا ظاهرة طبيعية وليس شيئاً مصطنعاً يقوم على القهر والقوة، ولكى يؤكد الفارابى مدى طبيعية قيام المجتمع شبه العلاقة بين أفراد البشر بالعلاقة بين أجزاء البدن الواحد. لكنه عند تشبيهه المدينة بنظام البدن يفرق بين تعاون الأعضاء وتعاون البشر حيث يقول " غير أن الأعضاء أعضاء

البدن طبيعية والهيئات التى لها قوى طبيعية . وأعضاء المدينة وإن كانوا طبيعيين فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية"[10]. فالتعاون البشرى عند الفارابى لايصدر عن عوامل فطرية غريزية فقط بل عن عوامل إرادية وملكات واعية.

وهنا نلمس جانباً هاماً من جوانب تميز الفارابى عن أفلاطون؛ حيث كان الأخير ينظر إلى الضرورة الاجتماعية باعتبارها ضرورة طبيعية فقط باعتبار أن الإنسان لديه مفطور على أن يكون المجتمع بهذا الشكل الذى هو عليه، وقد استقى أفلاطون تلك الضرورة من النظر إلى المجتمعات الحيوانية حيث تصور مثلاً – فى محاورة السياسى – أن العلاقة بين الحاكم والرعية كالعلاقة بين الطبيب وجسد المريض، أو بين الغنم وراعيهم[11]. فعلى حين كان الفارابى يعى أهمية الإرادة الإنسانية والوعى الإنسانى بأهمية تكوين المجتمعات ودور الحاكم ، كان أفلاطون ينظر إلى ذلك نظرة مستمدة من النظر فى المجتمعات الحيوانية ولا أدل على ذلك من أنه قد فكر فى القول بشيوعية النساء بناء على ملاحظاته لمجتمع الحيوانات وتزاوج الحيوانات فى مواسم محددة وعلى أساس انتخاب طبيعى[12].

ولقد نجح الفارابى فى تمييزه للمجتمعات الإنسانية، حيث أوضح أن منها مجتمعات كاملة تفى بكل احتياجات الفرد، ومجتمعات ناقصة لاتفى بتلك الاحتياجات حيث قال: " فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى؛ فالعظمى: اجتماع الجماعة كلها فى المعمورة ، والوسطى: اجتماع أمة ، والصغرى: واجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة، وغير الكاملة: اجتماع القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع فى سكة، ثم اجتماع فى منزل. والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها. والسكة جزء من المحلة، والمنزل جزء السكة، والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة"[13].

إن هذا التقسيم للمجتمعات يوضح مدى دقة الفارابى فى تحليلاته للمجتمع السياسى فليس من شك فى أن ما أسماه بالمجتمعات الكاملة بأقسامها الثلاث هى ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بوجه كامل . كما أن ما أسماه بالمجتمعات غير

الكاملة لا تستطيع أن تكفى نفسها بنفسها وبالتالى فهى لاتحقق التعاون البشرى بصورة كاملة.

وإذا ما تركنا المجتمعات الناقصة جانباً، وركزنا النظر على المجتمعات الكاملة. فإننا سنجد مدى جدة فكر الفارابى السياسى ومدى تجاوزه للفلسفة السياسية اليونانية، إذ يلاحظ الناظر إلى ما قدمه أنه يتصور ولأول مرة أن أكمل المجتمعات هو اجتماع العالم كله فى دولة واحدة لها رئيس واحد وحكومة واحدة وهذا أكمل الاجتماعات البشرية الممكنة. وبالطبع فإن لهذا التصور الفارابى أصوله الإسلامية إذ إن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله فى دولة واحدة يحكمها الخليفة.

ولم يذكر أحد بعد الفارابى من الفلاسفة هذه الدولة العالمية اللهم إلا ماركس وفلاسفة اليوتوبيا الماركسية الذين يقولون بمرحلة قادمة بعد مرحلة الاشتراكية وهى مرحلة تطبيق الشيوعية الكاملة حيث يعيش العالم كله فى دولة واحدة، بلا حكومة مؤمناً بالمبادئ الشيوعية فى الاقتصاد والسياسة والعادات الاجتماعية.

أما الاجتماع الثانى من المجتمعات الكاملة اجتماع الأمة فى جزء من المعمورة فلم يذكره أحداً قبله بهذه الكيفية وان كان قد تحقق بصورة متكاملة فى عصره متمثلاً فى اجتماع الأمة الإسلامية بدولتها الكبرى وهو الآن يمثل أملا من آمال قطاعات عديدة من شعوب العالم، وعلى الأخص بالنسبة لأمتنا العربية التى مازلنا نأمل فيها أن يتحقق الحلم يوماً ليصبح واقعاً ملموساً باتحاد شعوبها تحت حكومة واحدة لتصبح أمة ودولة مؤثرة فى هذا العالم الذى لايعرف إلا لغة القوة بكافة صورها.

ولقد ركز الفارابى حديثه حول الاجتماع الثالث، اجتماع المدينة ولم يفصل الحديث عن الاجتماعين الأولين، ولعل السبب فى ذلك، أنه رأى أن اجتماع العالم فى دولة واحدة بالصورة التى ركزها اجتماع مثالى متعذر التحقيق. أما السبب الأهم فهو أنه رأى أن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة التى إن توفرت بهذه الصورة التى سيرسمها لأمكن بعد ذلك أن يكون اجتماع الأمة ثم اجتماع العالم .. فهل كان الفارابى مسرفاً فى حلمه؟!

على أى حال فلننظر فيما يراه من دعائم يجب أن تتوفر فى مدينته الفاضلة، أن الدعامة الأساسية هى التعاون بين أهلها الذى يشبه التعاون بين أعضاء الجسد الواحد للحفاظ على حياة الحيوان. وهنا يقول الفارابى: " والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، ومنها واحد رئيسى هو القلب وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيسى، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة، فهذه فى الرتبة الثانية، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء الذين فى هذه الرتبة الثانية. ثم هكذا إلى أن تنتهى إلى أعضاء تخدم ولاترأس أصلاً. كذلك المدينة: أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس وآخر تقرب مراتبها من الرئيس، وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بهافعلاً يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس، وهؤلاء هم أولو المراتب الأول. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، وهؤلاء فى المرتبة الثانية. ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهى إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون فى أدنى المراتب"(١٤).

ويبدو الفارابى هنا متابعاً لأفلاطون فى بناء المجتمع الفاضل بحسب نظام الفرد فى الدولة، لكنه يستمد تصميمه كما رأينا فى النص السابق من نظام الجسم العضوى فى حين كان أفلاطون يستمده من رأيه فى قوى النفس الإنسانية(١٥). أضف إلى ذلك إدراك الفارابى للفرق بين نظام الجسم العضوى، وبين نظام المجتمع الفاضل. فهو يقول " غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التى لها قوى طبيعية. وأجزاء المدينة – وان كانوا طبيعيين – فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان لشيء دون شيء. غير أنهم ليسوا أجزاء

للمدينة بالفطر التى لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التى تحصل لها، وهى الصناعات وما شاكلها. فالقوى التى هى لأعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية"[١٦].

لقد أدرك الفارابى بعد أن شبه أجزاء المدينة (أى أفرادها) بأعضاء الجسم والرئيس بالقلب، أن أعضاء البدن أمور طبيعية وهى تؤدى أعمالها بقوى فطرية طبيعية فى حين أن أفراد المدينة وان كانوا طبيعيين لأنهم من خلق الله، إلا أن القوى التى تهيئهم لأداء وظائفهم قوى إرادية مكتسبة وليست فطرية. ومن هنا يأتى تمايز أدوار البشر فى مدينتهم حيث أن كلا منهم يتجه بقواه الفطرية وبإرادته المكتسبة نحو أداء العمل الذى يصلح له بحيث يتكامل أداء الأدوار فى المدينة فتصبح فاضلة ومثالية.

ومن هنا يبدأ الفارابى فى بيان التدرج فى مراتب أفراد المدينة اجتماعياً ووظيفياً بمثل ذلك التدرج الموجود بين أعضاء الجسم ليخلص من ذلك إلى بيان أهمية مكانة الرئيس فى المدينة الفاضلة وهو يقول فى ذلك: " وكما أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها فى نفسه وفيما يخصه.. ودونه أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورياستها دون رياسة الأول، وهى تحت رياسة الأول ترأس وتترأس. كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله. ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين"[١٧].

وهكذا فإن أهم أعضاء الجسم هو أكملها فهو يرأس كل ما دونه من أعضاء وهو يقصد " القلب " فهو رئيس بقية أعضاء الجسم ولولاه ولولا وظائفه ما قامت للجسم قائمة . وهكذا الأمر بالنسبة لرئيس المدينة فهو أكمل أفرادها وأهمهم ودونه يتدرج الأفراد من مرؤوسين له مباشرة إلى مرؤوسين غير مباشرين له وهكذا.

ولكى يزيد فكرته تأكيداً يذهب إلى تشبيه مكانة الرئيس فى المدينة بمكانة الإله فى الكون حيث يقول " وتلك أيضاً حال الموجودات . فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبه ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها. وأن البرية من

-المادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السماوية، ودون السماوية الأجسام الهيولانية"[18].

ولقد أفرد الفارابى الكثير من فقرات كتابه لتوضيح هذه المكانة السامية لرئيس المدينة وان كانت كلها تدور حول تأكيد ذلك من خلال النظر فى الجسم الإنسانى وتشبيهه للرئيس فى المدينة بالقلب من أعضاء البدن، وكذلك من خلال تشبيهه للرئيس بالسبب الأول (الله) فى النظام الكونى. وبالطبع فإن لهذا الرئيس صاحب هذه المكانة مؤهلات خاصة لابد أن تتوافر فيه. فما هى هذه المؤهلات ؟!.

يتوقف فيلسوفنا كثيراً عند بيان هذه المؤهلات أيضاً اذ إن رئيس المدينة الفاضلة فى رأيه " ليس يمكن أن يكون أى إنسان اتفق لأن الرياسة إنما تكون بشيئين. أحدهما يكون بالفطرة والطبع معداً لها، والثانى بالهيئة والملكة الإرادية. والرياسة إنما تحصل لمن فطر بالطبع (وصار بالهيئة والملكة الإرادية) معداً لها"[19].

فلا يصلح للرئاسة إذن فى رأى الفارابى إلا إنسان تحقق فيه شرطان: أحدهما كمال الاستعداد لها بحسب الفطرة والطبع، والآخر كمال التهيئة لها بما يكتسب من ملكات إرادية اذ لايصلح لرياسة المدينة إلا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال. وبلوغ العقل المنفعل أقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجاً يجعله يستحيل إلى عقل ويفيض عليه بالمعقولات كلها فيصبح بذلك حكيماً فيلسوفاً. وبلوغ قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال يكون بتذكرها المعقولات والمثل التى سبق أن أدركتها النفس فى عالمها الأول قبل أن تتصل بالأجسام تذكراً يفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الاشراق فينكشف بذلك الحجاب عن صاحبها ويصبح فى مرتبة الأنبياء المصطفين[20].

أى أن الفارابى يرى أن الحاكم هو القادر على الاتصال بالعقل الفعال (سواء بالعقل أو بالمخيلة)، وهذه مؤهلات عقلية وروحية تجعله فى نظره مطلق السلطة فى التصرف فى أمور الدولة بحسب عمله ولا يجب أن يحد من سلطته أى شخص

أو قانون لأنه مصدر كل تشريع وعلى الناس أن تستمد منه العلم والمعرفة[٢١]. ولايفوتنا هنا التنويه بأن الفارابى يكشف بذلك عن أن الحاكم إما أن يكون بمؤهلاته الروحية نبياً وهذا مالم يتطرق إليه من قبل فلاسفة اليونان بالطبع، وإما أن يكون بمؤهلاته العقلية فيلسوفا وهذا ما يتشابه فيه مع أفلاطون الذى دعى للحاكم الفيلسوف فى جمهوريته.

لكن الفارابى يمتاز بأنه أفرد فصلاً كاملاً عن ما ينبغى أن يتوافر فى الحاكم من صفات جزئية وصلت اثنتىعشر صفة، منها " أن يكون جيد الفهم والتصور لكل مايقال" و " أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه، ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه" و " أن يكون جيد الفطنة ذكياً"، ومنها ما يتعلق بالقدرة على الإبانة وبلاغة التعبير. فمن الضرورى، أن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره ابانة تامة" . ومنها ما يتعلق بحب العلم والرغبة المستمرة فى الاستزادة منه. فالحاكم لابد " أن يكون محباً للعلم والاستفادة منقاداً له سهل القبول لا يؤلمه تعب التعلم ولا يؤذيه الكد الذى ينال منه" . وقد ركز الفارابى على الصفات الأخلاقية فى حاكمه الفيلسوف. فمن الضرورى " أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح" و " أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله" وأن يكون كبير النفس محباً للكرامة" ثم " أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده" و " أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله مبغضاً للجور والظلم وأهلهما" ثم " أن يكون قوى العزيمة على الشىء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل جسوراً عليه، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس"[٢٢].

وتذكرنا هذه الصفات بالطبع بصفات الحكيم السقراطى والحاكم الفيلسوف الأفلاطونى والحكيم الرواقى، ولكنها فى نفس الوقت ربما تشير – فى رأى البعض – إلى تأثره بالشيعة " فالشروط التى يجب أن يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هى بعينها الصفات التى يصف بها الشيعة الامام"[٢٣].

وعلى أى حال، فإن هذه التشابهات لا ينتفى معها طرافة الفارابى وأصالته، فلا شك أنه قد تجاوز كل مذهب على حدة، كما أنه تفوق عليها جميعاً بمرونته السياسية حيث إنه لاحظ أن اجتماع هذه الصفات فى شخص واحد أمر عسير ونادر

فإن وجد هذا الشخص فلا شك فى أنه الرئيس الفاضل بلا منازع، وان لم يوجد مثله فى وقت من الأوقات أخذت الشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس الأول وأمثاله، وعهد بالرياسة إلى الرئيس الثانى الذى يخلف الأول، وهو من اجتمعت فيه ستة شرائط" (٢٤). "أحدها أن يكون حكيماً " و " الثانى أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة" و " الثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة" و " الرابع أن يكون له جودة روية وقوة استنباط .. ويكون متحرياً بما يستنبطه صلاح حال الأمة" و " الخامس أن يكون له جودة ارشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى التى استنبطت بعدهم مما احتزى فيه حذوهم" " و السادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب . وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسية"(٢٥).

وإذا ما نظرنا فى تلك الشرائط الستة وأنعمنا النظر سنجد أنها كشفت عن وجه الفارابى الحقيقى، إنه الوجه الإسلامى الذى تمثل فى التجربة الإسلامية فى الدولة منذ أن أنشأها النبى محمد ﷺ إلى خلفائه الراشدين وتابعيهم، فهو لا يتوقف عند تلك الصفات الفطرية التى يندر أن تتوافر إلا فى نبى مرسل أو حكيم ملهم، بل نصيف إليها تلك الصفات الستة التى يجب أن تتوافر فى من سيخلفه وهى كلها كما رأينا تدور حول العلم بالشرائع والسنن. وجودة الاستنباط والقياس والاجتهاد. وأخيراً قوة البدن المقترن بالشجاعة فى الحرب والأخذ بالأسباب العسكرية من الصناعات الحربية رئيسية وخادمة.

ولست بحاجة إلى أن أقدم الأدلة من الأحاديث والأيات القرآنية على مدى تمثل الفارابى للصفات الأخلاقية والجسمانية والعلم بالأمور الدينية التى كانت هى جوهر الخلافة فى الإسلام والتى كانت هى مصدره الأساسى والرئيسى فى شروط الرئيس الفاضل والحاكم الأمثل، فمجرد النظر فى الاصطلاحات والتعبيرات التى استخدمها يوضح ذلك.

ويبدو تجديد الفارابى ، وتتجلى مرونته السياسية فى دعوته لما يمكن أن نسميه بالمجلس الرئاسى للمدينة الفاضلة، حيث يرى أنه إذا لم تتوافر هذه الشرائط الستة فى شخص واحد وتوزعت فى أكثر من فرد فيمكن أن يكونوا جميعاً هم الرؤساء الأفاضل،

فإن تفرقت هذه (أى الصفات الستة) فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد، والثانى فى واحد، والثالث فى واحد، والرابع فى واحد والخامس فى واحد، والسادس فى واحد، وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل"[٢٦] ولنلاحظ أهم ما يمكن توافره فى هذا المجلس الرئاسى، ألا وهو التلاؤم بين أعضائه، فقول الفارابى " متلائمين" يعنى إدراكه لأهمية الانسجام بين هؤلاء الأعضاء وانعدام الصراع بينهم على السلطة، فبدون هذا لا يستقيم الأمر ولا يصبحون رؤساء أفاضل ولا مدينتهم مدينة فاضلة. اذ إن الحكمة لن تكون قائدتهم ولا الصالح العام هدفهم.

ومن هنا كان تأكيد الفارابى المستمر على أن الحكمة جزء الرياسة الذى إن انفصل عنها لم تكن الرئاسة فاضلة فهو يرى أنه " متى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك وكان الرئيس القائم بأمر المدينة ليس بملك وكانت المدينة تعرض للهلاك"[٢٧].

اذن يوحد فيلسوفنا بين المدينة الفاضلة وبين الملك الفاضل الحكيم، فوجود كلاهما يعنى وجود الآخر، ومن ثم فإن المدينة تتعرض للهلاك إذا لم يوجد على رأسها هذا الحكيم النبى أو الفيلسوف منفرداً ، أو جماعة يشكلون ذلك المجلس الرئاسى. ولعل اشتراط الفارابى للحكمة كأهم ما يستقيم به أمر المدينة الفاضلة هو ما جعلنا باستمرار نقرن بينه وبين أفلاطون . غير أنه – وكما أشرنا من قبل – ينبغى أن نميز بين ما قصده أفلاطون بالحكمة وما قصده الفارابى بها. فأفلاطون يراها فى ذلك الفيلسوف الذى يدرك المثل والمعقولات بالحدس المباشر، بينما يراها فيلسوفنا الإسلامى متمثلة فى الاتحاد بالعقل الفعال عن طريق القوتين الناطقة والمتخيلة. وفرق غير يسير بين هذا المعنى وذاك.

لا تكتمل نظرية الفارابى عن المدينة الفاضلة إلا بالحديث عن مضاداتها. وبينما نجد أفلاطون يبرع فى تقديم ما يمكن أن يشكل نظرية أو قانوناً فى فلسفة التاريخ حينما يبين لنا كيفية انهيار المدينة الفاضلة وتحولها تدريجيا إلى حكومة الأرستقراطية الحربية timarchy ثم إلى الأوليجارشية oligarchy – أى حكومة الأغنياء الجشعين – ثم إلى الديمقراطية democracy وينتهى الأمر أخيراً إلى أسوأ أنواع الحكومات على الإطلاق حكومة الطغيان tyranny[٢٨]، نجد الفارابى يتوقف عند الحديث عن

مضادات للمدينة الفاضلة دونما استثمار لتلك النظرية الأفلاطونية وتطويرها مما يؤكد وجهة نظرنا فى أصالة الفارابى . فهو لا يتابع أفلاطون بقدر ما يعبر عن أفكاره الخاصة المستقاة من بيئته الفكرية والسياسية محاولاً التأثير فيها بتقديم نظرية فى الحكم يقترن فيها التصور الدينى والأخلاقى الإسلامى بالمرونة السياسية وسعة الأفق الفلسفى لصاحبها.

يقابل المدينة الفاضلة عند فيلسوفنا ويختلف عنها فى مقوماتها أربعة أنواع من المدن سماها " المدينة الجاهلة" ، و " المدينة الفاسقة" و " المدينة المبدلة" و " المدينة الضالة". أما المدينة الجاهلة فهى التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم، أن أرشدوا إليها لم يقيموها ولم يعتقدوها" ويوضح الفارابى صور هذا الجهل لأبناء هذه المدينة – غير الفاضلة – بمعنى السعادة من خلال قسمتها إلى جماعة من المدن " منها المدينة الضرورية وهى التى قصد أهلها الاقتصار على الضرورى مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح والتعاون على استفادتها"، " والمدينة البدالة وهى التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة.. على أن اليسار هو الغاية فى الحياة". " ومدينة الخسة والشقوة وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح وبالجملة اللذة من المحسوس والمتخيل وإيثار الهزل واللعب"، " ومدينة الكرامة وهى التى قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم" " ومدينة التغلب وهى التى قصد أهلها أن يكونوا الممتنعين على غيرهم ويكون كدهم اللذة التى تنالهم من الغلبة فقط (أى من الانتصار على غيرهم)" . " والمدينة الجماعية هى التى قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء لايمنع هواه فى شىء أصلاً[٢٩].

وإذا كان ذلك هو حال أهل تلك الصور من المدينة الجاهلة بمعنى السعادة فظنوها خطأ فى الثروة أو فى اللذة أو الغلبة أو الحرية المطلقة.. فإن حال ملوكهم من حالهم اذ إن " ملوك الجاهلة على عهد مدنها .. فكأن كل ملوك هذه المدن الجاهلة إنما يحكمون مدنها.. كل واحد منهم إنما يدير المدينة التى هو مسلط عليها وفق أهوائه وميوله ودونما سعى إلى رفع شأن هؤلاء بسلوك طريق الفضيلة

والارتقاء إلى الأفضل والأرفع قيمة.

وبعد أن أوضح الفارابى تلك المظاهر الستة للمدينة الجاهلة، شرع فى توضيح ما يقصده من بقية مضادات المدينة الفاضلة. فالنوع الثانى منها هو " المدينة الفاسقة" وهى " التى آراؤها الآراء الفاضلة وهى التى تعلم السعادة والله عز وجل والثوانى (أى ما يعرف لديه بالعقول التسعة التى تنبثق عن الله تعالى) والعقل الفعال. وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها، ولكن تكون أفعال أهلها المدينة الجاهلة"(٣١)، فالمدينة الفاسقة اذن انفصل لدى أهلها القول عن الفعل، انفصم عندهم الاعتقاد عن السلوك، فهم يقولون مالايفعلون، ويعتقدون فى جميع ما يعتقده أهل المدينة الفاضلة لكنهم يسلكون طريق الرذيلة حيث تتماثل أفعالهم مع أفعال أهل المدينة الجاهلة.

أما النوع الثالث من المدن غير الفاضلة فهو ما سماه الفارابى " المدينة المبدلة" وهى " التى كانت آراؤها وأفعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير تلك" (٣٢). وتصوير الفارابى لهذه المدينة واضح بذاته فهى تضاد المدينة الفاضلة أقوالاً وأفعالاً، اعتقاداً وسلوكاً ولذلك سماها بالمبدلة فقد بدلت الأقوال الفاضلة وسلكت طريق الخطأ والانحراف عن الصواب.

أما رابع أنواع المدن غير الفاضلة فهى ما أسماه " المدينة الضالة" و" هى التى تظن بعد حياتها هذه السعادة ولكنها غيرت هذه، وتعتقد فى الله عز وجل وفى الثوانى وفى العقل الفعال آراء فاسدة.. ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل فى ذلك التمويهات والمخادعات والغرور"(٣٣). ولاشك أن ما يميز هذه المدينة غير الفاضلة هو ضلالها عن الحق بما قدمه حاكمها من ضلالات حادت بأهلها عن طريق الصواب مدعياً النبوة وهو كاذب يحاول إيهام الناس بوسائل التمويه والمخادعة.

بانتهاء حديث الفارابى عن مضادات المدينة الفاضلة يكتمل تصوره الفلسفى للمدينة الفاضلة بعناصرها المتآلفة والتى يشكل الحاكم الفاضل جوهرها، ولاشك فى

أننا – بعد التحليل السابق لتلك العناصر وما أقمناه من مقارنات بين تصور الفارابى وتصورات فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون – قد وقفنا على مواطن الأصالة فى فلسفته السياسية التى جعلته بحق رائد التيار الفلسفى الإسلامى عامة والسياسى منه خاصة.

لقد رأينا أن الفارابى هو الفارابى فقط – على حد تعبير د. مرحبا(٣٤) – وليس أفلاطون أو أرسطو، إنه قد تغذى من الفلسفة اليونانية لأنها كانت تمثل بلا شك ثقافة العصر وأدواته لتحقيق أى علم مرموق، ولحن لاننكر أخذ الفارابى عن أفلاطون بعض آرائه السياسية والاجتماعية، لكنه لم ينقله نقلاً – كما يصوره البعض من المؤرخين – فهو لم يحاول تحديد أشكال الحكومة كما فعل أفلاطون، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تعليم وتثقيف أهل المدينة(٣٥). هذا عدا ما أوضحناه من فروق من قبل بين المدينتين الفاضلتين، مدينة أفلاطون ومدينة الفارابى.

وعلى أية حال، يظل الفارق الكبير بينهما قائماً حينما نتذكر أن جمهورية أفلاطون إنما هى جمهورية جميع مواطنيها من اليونان الأحرار ولا يدخل فيها العبيد إلا كأدوات لها وذلك فهى لا تخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم إليها البرابرة (أى أهالى البلاد الأخرى). وأما مدينة الفارابى فإنها تتسع حتى يمكن أن تكون دولة عالمية ومجتمعاً أكبر لاتتم السعادة القصوى إلا فيه(٣٦).

ولذلك كله أكدنا أصالة الفارابى. وها نحن ما زلنا نتمنى أن تتحقق دعوة الفارابى لهذا المجتمع العالمى المتمثل فى دولة إسلامية كبرى تكون هى غاية كل من ينشد الحكمة والأمن والطمأنينة والسعادة الحقيقية.. فهل يمكن أن تتحقق تلك الأمنية ؟!!..

هوامش الفصل التاسع

(١)ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية: نقله إلى العربية عن الإنجليزية كمال اليازجي، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤م، ص ١٥٧، ١٥٩.

(٢) فؤاد شبل : الفكر السياسي – دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية: الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ٢٤٣.

(٣)ماجد فخري : نفس المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٤) نفسه.

(٥) حسن حنفي: دراسات إسلامية: مكتبة الأنجلو المصرية، ص ١٦٩ – ١٧٠.

(٦) انظر مثلاً: جورج سباين: تطور الفكر السياسي، الترجمة العربية الصادرة عن دار المعارف بالقاهرة في خمسة أجزاء.

وكذلك : جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي: الترجمة العربية لمحمد عرب الصادرة عن بيروت ، ١٩٨٥م.

(٧)انظر في حياة الفارابي: على عبد الواحد وافي: المدينة الفاضلة للفارابي، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربي السعودية، ١٩٨٤م، الباب الأول .

(٨) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: تحقيق على عبد الواحد وافي المنشور في الكتاب السابق الإشارة إليه، ص ١٣.

(٩) نفسه، ص ١٣-١٤.

(١٠) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة تحقيق البير نصري نادر، بيروت ١٩٥٩، م، ص ٩٨.

(١١) انظر:

- Plato: The Statesman: translated by I.B. Skemp, Routeldge & kegan paul. London, 1961, P. 292 a , Eng. Trans . P. 193 ff

(١٢) Plato: The Republic: translated by H. D. P. lee. Penguin Books , London, 1962. B. 5, p. 547 – 466, Eng . trans. Pp. 212 –224.

(١٣) الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة على عبد الواحد وافي ، ص ٤٥.

(١٤) نفسه، ص ٤٩ – ٥٠

(١٥) كمال اليازجي: نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكري، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٦٨م، ص ٧٦.

(١٦) الفارابى: المصدر السابق، ص ٥١.

(١٧) نفسه: ص ٥٢-٥٣.

(١٨) نفسه: ص ٥٩.

وراجع هنا مراتب الموجودات عند الفارابى بنفس المرجع، ونفس الصفحة ومايليها.

(١٩)نفسه: ص ٦٣ – ٦٤.

(٢٠) نفسه: ص ٦٥ – ٦٩.

(٢١) انظر: أميرة حلمى مطر: فى فلسفة السياسة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨م، ص ٦٣ -٦٤.

(٢٢) الفارابى: نفس المصدر السابق: ص ٨٠ - ٨٣.

(٢٣) عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة: بيروت ، دار مكتبة الحياة، ص ٥١٢.

(٢٤) الفارابى: نفس المصدر: ص ٨٤ – ٨٥.

(٢٥) نفسه: ص ٨٥ – ٨٦.

(٢٦) نفسه: ص ٨٧.

(٢٧) نفسه: ص ٨٧ – ٨٨.

(28) Plato: The Republic: B. VII – IX, pp. 543-564, Eng. Trans. Pp. 312 –338.

(٢٩) الفارابى: نفس المصدر، ص ٩١ – ٩٢.

(٣٠) نفسه: ص ٩٢

(٣١) نفسه: ص ٩٥-٩٦

(٣٢) نفسه: ص ٩٦

(٣٣) نفسه: ص ٩٧.

(٣٤) محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية : منشورات عوايدات ، بيروت، ١٩٧٠ م، ص ٤٧٣.

(٣٥) حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية: الجزء الثانى، دار المعارف ببيروت، ص ١٥٢.

(٣٦) محمد عبد الرحمن مرحبا: نفس المرجع السابق، ص ٤٦٩.

الفصل العاشر

الغزالى .. وأسلمة نظرية المعرفة

الغزالى .. وأسلمة نظرية المعرفة

لم أتهيب الكتابة عن فيلسوف قدر تهيبى من الكتابة عن أبى حامد الغزالى، فهو شخصية موسوعية فذة ولها مكانتها الدينية الرفيعة عند كل المسلمين. وما لهذا تهيبت إنما كان تهيبى لأسباب أخرى أهمها أن الداخل الى رحاب الغزالى إنما يسبح فى بحر ماله نهاية والوصول إلى شاطئه وهم كبير، فهيهات لأحد أن يستطيع الإمساك بجوهر فكر هذا الرجل !، ربما لأنه هو نفسه قد صعب المهمة على قرائه ودارسيه بقلقه وتوتره الفكرى الدائم، فكانت انتقالاته المفاجئة والسريعة عبر رحلته الفكرية الطويلة من مجال فكرى الى آخر وهو فى تلك الانتقالات يرى آراء قد تتناقض أحياناً وقد تتوافق أحياناً أخرى. إنه المتكلم ، والفيلسوف ، والمنطقى، والفقيه والإمام والصوفى. إنه العقلانى صاحب منهج الشك، والمجادل الذى يهابه الجميع ويرضخون لحجته وقوة منطقه، وهو صاحب الرؤى الصوفية التى تستعصى على الأفهام لكنها تمس وتر القلوب وتقربها إلى الله.

لقد لخص الغزالى بشخصيته وبما كتبه الروح الإسلامية والفكر الإسلامى بصورة مركبة وفريدة. لقد أراد بطموحه غير المحدود وبعقليته الفذة وبنهمه الشديد أن تتلخص لديه هذه الروح ويصبح الشاهد الأول والأخير على الفكر الإسلامى.. لقد أراد أن يكون مرآة ينظر فيها المسلم التقى العادى فيرى نفسه، وينظر فيها المجادل والفيلسوف فيرى نفسه، وياليت الأمر كان بهذه البساطة وإلا لقلنا إن الغزالى قد حقق ببراعة التوافق بين إسلام العوام وإسلام المجادلين والفلاسفة. لكن الواضح أن الغزالى انتصر لإسلام العوام والمتصوفة، وأعلن تكفير الفلاسفة فى المسائل الخلافية الثلاثة الشهيرة، فاكتسب بذلك صفة لم يكتسبها غيره، إنه الفيلسوف عدو الفلاسفة .. والعقلانى عدو العقل. فكيف اجتمعت لديه هذه

التناقضات؟! وهل هي حقاً تناقضات؟؟.

لقد قتل الباحثون الغزالي بحثاً ودراسة، وكادوا يجمعون على أنه رغم صعوبة دراسته، أنهم قد استطاعوا تتبع مشواره الفكري وتطوره الروحي فكان لهم أن أمسكوا بالخيط الفكري الذي ارتقى فيه الغزالي من احترام للمحسوس والمعقول إلى الشك فيهما ثم هجر علم الكلام والفلسفة على السواء وارتاح أخيراً إلى طريق المتصوفة وإلى يقين الرؤى الصوفية. وبالطبع فإن دليلهم القوي على ذلك كان ما قدمه الغزالي نفسه من وصف لتطوره الفكري والروحي في " المنقذ من الضلال".

لكنني أتشكك كثيراً في هذا الإجماع، وأنظر إلى هذا الوصف لتطور الغزالي الفكري على أنه وإن كان تطوراً تاريخياً لحياته، فإنه لايعطي الدلالة الكافية على جوهر فكر الغزالي لسبب أراه واضحاً أمامي هو أن صاحبنا تحت ضغط عوامل وظروف فكرية وسياسية واجتماعية كثيرة لم يكن في جوهره هو الإمام المتصوف السني التقليدي الذي يرسم للناس حياتهم بالمسطرة والفرجار - على حد تعبير أستاذنا د. زكي نجيب محمود[1] - ويصور لهم كيف يأكلون وكيف يشربون وكيف يتزاوجون .. الخ . إن الظن بأن الغزالي هو في النهاية الإمام المتصوف السني ظن خاطئ في اعتقادي.

إن الغزالي فيلسوف بكل ما تحمله الكلمة من معان عقلانية وشكية وتحليلية. إنه صاحب الموقف الفلسفي الفريد في تراثنا الإسلامي، ذلك الموقف الأصيل ذو الأبعاد العميقة التي قد تخفى كثيراً على من درجوا على تسطيح الغزالي ونسبته مرة إلى المتكلمين ومرة إلى المتصوفة واعتبروه في هذا وذاك مجرد رجل دين مخلص.

إن إخلاص الغزالي للدين الإسلامي كان أعمق من كونه مجرد فقيه أو متصوف. إن إخلاصه يبدو أكثر مايبدو في إدراكه بحسه الحضاري الفذ أنه لابد من وقفة نقدية خالصة مع كل التيارات الفكرية التي يموج بها العصر . وكان أخص خصائص هذه الوقفة أنها كانت وقفة فلسفية عقلانية متميزة أعتبرها بحق

علامة على أصالة الغزالي الفكرى بحيث تضعه دون أدنى مجاملة فى مصاف أعظم الشخصيات الفكرية فى تاريخ الفلسفة العالمية.

وتبدو أول عناصر هذه الأصالة الفكرية من النظر فى أطوار حياته الفكرية لا كما رواها هو فقط، بل كما يجب أن نفهمها بربطها بظروف عصره ومحاولة استكشاف ما بين سطوره وقد حوت الكثير مما لم يقله صراحة.

إنه أبو حامد الغزالى الذى ولد فى منتصف القرن الخامس الهجرى أى سنة ٤٥٠ هـ فى مدينة طوس إحدى مدن خراسان[٢]، ويمكن التاريخ لحياته الفكرية على أنها مرت بأطوار أساسية ثلاثة، أولها: طور النشأة والتلمذة . ويمتد هذا الطور من يوم مولده وحتى عام ٤٧٨هـ. وقد ولد الغزالى لأب كان فقيراً متصوفاً لايأكل إلا من عمل يده فى غزل الصوف، ويختلف إلى مجالس الفقهاء والمتصوفة فى أوقات فراغه ليأخذ عنهم ويقوم على خدمتهم. ولما بلغ الغزالى الابن أشده تعلم القراءة والكتابة، وحينما توفى والده وهو ما يزال صغيراً تعهد بتربيته واستكمال تعليمه هو وأخيه أحد أصدقاء والدهما الذى أنفق على تعليمهما مما معه من مال أبيهما، ولما نفذ المال وكان الرجل فقيراً فقد أوصاهما بالالتحاق بإحدى المدارس التى كانت تمد الوافدين إليها بما يلزمهم من نفقات ليواصلا تعليمهما.

بدأ الغزالى دراساته بتعلم الفقه فى بلدته على يد الراذكانى الطوسى، ثم سافر إلى جرجان وهو لم يبلغ العشرين بعد ليتعلم فى مركزها العلمى على يد نصر الإسماعيلى حتى علق عنه التعليقة (وهى مجموعة كتب فى مخلاه) فى الأصول وعاد بعدها الى طوس. وقد حدث له فى طريق عودته ما لم ينسه قط حيث هاجمه اللصوص وأخذوا كل ما معه ولما حاول أن يرد تعليقته – التى هاجر لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها – من زعيم اللصوص قال له : كيف تدعى أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم؟! ، فقد جعلته هذه الحادثة من فرط حبه للعلم والمعرفة أن يحفظ كل ما يعرفه. وقد قضى فى طوس ثلاث سنوات حتى حفظ جميع مافى تعليقته. وما أن انتهى من ذلك بدأ رحلة أخرى

فى طلب العلم حيث إتجه إلى نيسابور ليتلقى عن ضياء الدين الجوينى إمام الحرمين ورئيس المدرسة النظامية الزاخرة بشتى المعارف. وقد كان له ما أراد حيث وجد هناك أصلح الغذاء لعقله المتعطش ولنفسه التواقة إلى كل جديد فى المعرفة والعلم.

فقد كان شيخه المذكور ممن خف فيهم قيد التقليد فصار ذلك محركاً للفطرة الغزالية ومشعلاً لتلك النار الطوسية، فجد واجتهد فى تحصيل تلك العلوم التى كانت مشهورة ومعتمدة فى ذلك الوقت فأتى عليها جميعاً من فقه وأصول وعلم كلام وخلاف وجدل. ولذلك قال بعض المؤرخين أن هذه الفترة التى قضاها الغزالى فى نيسابور تعد من أخصب أيام حياته العلمية، فقد برع فى أثنائها فى المنطق والجدل وعرف مناهج الفلاسفة وكتب وألف لأن معلوماته كانت تركزت واتضحت، وعقليته قد نضجت وأثمرت. وكان قد استقر به الحال وتزوج وأنجب.

وقد ظل الغزالى فى نيسابور إلى وفاة أستاذه إمام الحرمين عام ٤٧٨ هـ، فغادرها بعدها وكان قد بلغ عمره أنذاك الثمانية والعشرين عاماً، واختلف المؤرخون حول سبب مغادرته نيسابور فمنهم من يرى أن السبب فى ذلك هو تسمم الجو العلمى من حوله حيث خلق له نبوغه خصوماً وحاسدين. وآخرون يرون أنه غادرها لكى يذهب إلى المعسكر حيث حكم نظام الدولة ذلك الوزير السلجوقى الذى كان يقدر العلم والعلماء تقديراً خاصاً.

وربما يكون السبب فى تقديرى مزيجاً من هذا وذاك، فقد رأى نفسه وقد مات أستاذه بين تلاميذ لايستفيد منهم شيئا ووسط جو علمى غير مثمر.

وأيا ما كان السبب الذى جعله يغادر نيسابور فبمغادرته لها تبدأ المرحلة الثانية من أطوار حياته الفكرية التى تمتد من عام ٤٧٨ هـ إلى عام ٤٨٨ هـ، وهو طور الأستاذية، حيث عاش فى هذه الفترة حياة المعلم دائماً، وإن كان قبل ذلك قد ألقى دروساً وعلم إلا أنه مع ذلك كان يجلس كتلميذ أمام أستاذه إمام الحرمين. وقد تحقق للغزالى كل ما أراده من اتجاهه إلى المعسكر وإقامته فيها حيث نظام الملك

الذى كان أعلى رجل فى الدولة السلجوقية مكانة وحباً للعلم، وكان قد أسس العديد من المدارس في مدن مختلفة لتشجيع العلم والعلماء .

وقد اعترف الجميع هناك للغزالى بقوة الحجة واتساع المعرفة وطار اسمه فى الأفق مما جعل نظام الدولة يوليه مهمة التدريس فى مدرسته النظامية ببغداد عام ٤٨٤هـ. وقد قضى الغزالى تلك السنوات فى عقد مجالس المناظرة والجدل بغية الوصول إلى الحقيقة مع التلاميذ والأتباع، كما أنه بلا شك قد قضاها يكتب ويؤلف. ويبدو أنه قد انشغل انشغالاً شديداً فى تلك الفترة بمحاولة التماس الحقيقة التى اختلفت حولها الفرق الأربع التى تقاسمت الساحة الفكرية فيما بينها آنذاك وهى المتكلمة، والفلاسفة، والتعليمية (أى أصحاب الإمام المعصوم) والصوفية.

وقد اجتهد الغزالى نفسه اجتهاداً شديداً فى تقصى الحقيقة بين هذه الفرق فكان أن حصل كل آرائها ورد عليها فرقة بعد أخرى. وقد حكى لنا كيف تنقل بين هذه الفرق تفصيلاً فى " المنقذ من الضلال".

على أى حال، لقد انتهى إلى التشكيك فى كل شيء حتى مهنته مهنة التدريس التى عافتها نفسه أخيراً . فهو لم يعد يطلب الجاه وانتشار الصيت فقد تحققا له بلا شك، لكن الذى حيره كثيراً هو كيف يتخلص ببساطة من كل هذه العلائق التى ربطته ببغداد وبالمدرسة النظامية وبالتلاميذ والأتباع . لقد كان فى واقع الأمر متردداً بين أن يظل على ارتباطه بالدنيا وبين الإتجاه كلية إلى العمل من أجل الآخرة، فهو يصف حاله آنذاك بقوله " لم أزل أتفكر فى الأمر مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً وأحل العزم يوماً وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى لا تصدق لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل عليها جند الهوى حملة فتفترها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها إلى المقام ومنادى الإيمان ينادى الرحيل! الرحيل!.."(٣).

وظل على هذه الحال من التردد حوالى ستة أشهر إلى أن " جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار إذ قفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس"(٤).

واحتار الأطباء حتى انقطع أملهم في علاجه، فكأنه كان أمراً إلهياً، وكان على العبد الامتثال حيث انتهت حيرة الغزالى أخيراً، اذ سهل الله على قلبه الإعراض عن الدنيا بجاهها وأصحابها، فقرر السفر من بغداد وفرق ما كان معه من مال ولم يدخر منه " إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال"[٥]. وبمغادرته بغداد يبدأ الغزالى مرحلة جديدة من حياته.

إنه الطور الثالث من حياته الفكرية الذى يمتد من نهاية عام ٤٨٨ هـ حتى وفاته عام ٥٠٥هـ. ونستطيع أن نطلق عليه طور العزلة والتصوف، حيث ترك بغداد ليهيم على وجهه باحثاً عن مكان يخلو فيه إلى نفسه واتجه أول ما اتجه إلى الشام حيث قضى ما يقرب من سنتين يقول أنه قضاهما " لاشغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة اشتغالاً بتزكية وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى"[٦]. وقد كان يقضى وقته معتكفاً فى مسجد دمشق. وقد انتقل من دمشق إلى بيت المقدس لنفس الغرض حيث كان " يدخل الصخرة كل يوم ويغلق بابها على نفسه، ثم تحرك فى نفسه – بعد هذه المدة التى قضاها هادئ النفس مستقر المقام مع الله – داعى الحج فاتجه إلى مكة ليؤدى فريضة الحج ويستمد البركات منها ومن المدينة حيث زيارة رسول الله عليه الصلاة والسلام.

ولما شعر بعد ذلك أنه إنما قد اتجه الى الله كلية، ولن يؤثر فيه عودته إلى الأهل والوطن عاد وكان فى عودته حريصاً على " الخلوة وتصفية القلب بالذكر" رغم بعض الانشغال " بحوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش" التى كانت تشوش عليه صفوة الخلوة[٨].

وقد ظل على هذا الحال بين التمتع بصفوة الخلوة والأخذ بأسباب الحياة والتغلب على عوائقها مدة عشر سنوات استطاع خلالها أن يتوصل بما انكشف له أثناء تلك الخلوات إلى اليقين المقتبس من نور مشكاة النبوة. إنه يقين الصوفية الذى أخذ الغزالى يعلمه لتلاميذه ومريديه فى نيسابور. وشتان بين ما كان يعلمه لتلاميذه فى أستاذيته الأولى فى حياة أستاذه إمام الحرمين، وبين مايعلمه لهم الآن. إنه

يعلمهم الآن العلم الذى به يترك الجاه وحب الدنيا. لقد مكث الغزالى فى نيسابور ماشاء الله له أن يمكث ثم انتقل إلى مسقط رأسه طوس فلم يبرحها حتى وفاته فى عام ٥٠٥ هـ بعد حياة حافلة بالمعارك الفكرية والمشاعر الروحية الفياضة. وقد تميزت حياة الغزالى الفكرية بملامح ثلاث:

أولها: إحساسه منذ صغره أنه صاحب رسالة. فقد كان من الذكاء منذ صباه بحيث أدرك أن الاختلاف والصراع بين الفرق المتناحرة فكرياً فى عصره إنما يتطلب منه محاولة حسم هذا الصراع . ولم يكن ذلك ممكناً إلا بمواصلة البحث والدرس ليل نهار حتى يصل إلى حقيقة هذه الفرق وجوهر ما تدعو إليه بنفسه. وخرج من هذا البحث المضنى برفض ما تدعو إليه معظم هذه الفرق. وعبر عن ذلك الرفض فى مؤلفات عديدة منها " فضائح الباطنية" و" تهافت الفلاسفة" ومن الرفض والسلب ظهرت الأفكار الإيجابية لديه حيث اختار فى النهاية طريق الصوفية كحياة يتقرب بها إلى الله.

ولقد أدى الغزالى رسالته بتمرير المنطق - رغم الحملة الشديدة عليه من غلاة الفقهاء - وإلباسه ثوباً إسلامياً فى " القسطاس المستقيم" . كما حاول جر الفلاسفة إلى أن يكونوا إسلاميين بدلاً من اقتصارهم على متابعة فلاسفة اليونان تلك المتابعة التى جعلتهم يخالفون دينهم فى تلك المسائل الثلاث (انكار بعث الأجساد - انكار علم الله بالكليات - القول بقدم العالم) (٩). وكان فى ذلك مثالاً للمسلم الحق الذى يعى أن الإسلام ليس - كما يردد غلاة الفقهاء ورجال الدين - ضد العلم، بل هو دعوة أصيلة إلى العلم أى علم إذ إن " الحق لا يضاد الحق" كما كان يردد دائماً.

أما ثانى هذه الملامح فى حياة الغزالى الفكرية، فهى سعة الأفق والإيمان العميق بحرية الفكر. لقد كان فى ذلك مثالاً للفيلسوف الحق. كما كان مثالاً للإمام المجتهد الحق. لقد كان يخوض المعارك الفكرية مع غلاة المتكلمين من الشيعة والباطنية وكذلك مع الفلاسفة الخارجين على دينهم . وكذلك مع المشركين والملحدين دون حنق أو جحود لفضل أحدهم. لقد كان يتمثل جيداً الآية الكريمة "

ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن". كما كان يعرف أهمية الالتزام بأصول وقواعد الجدل والبرهان ويعتبرهما ليسا فقط إنجازاً أرسطياً يونانياً، بل لقد بلغ من جرأته وقوة منطقه وعمق معرفته أن استخرجهما من القرآن الكريم. وأكد فى " القسطاس المستقيم " أنها موازين قرآنية للمعرفة والبرهان[١٠]. وأراد بذلك أن يثبت لعامة الناس أن دفع الحجة بالحجة، وأن تقديم البرهان والدليل والاستدلال، إنما هو دعوة قرآنية يجب أن يتمسكوا بها.

لقد كان يعى أن الإسلام رسالة عامة لجميع البشر، وأن المواجهة الحضارية بينه وبين غيره من الأديان والفلسفات إنما أساسها الجدل بلا تعصب، والفهم بلا مغالاة، والإبداع بدلاً من الإتباع، والاجتهاد بدلاً من الجمود. وإذا كان البعض سيحتج على مانقول بـ " إحياء علوم الدين"، فإن الغزالى فى " الاحياء" كان يرسم لحياة المسلم العادى الطريق السوى، أما أرباب العلم ومحبو الجدل والفكر فلهم شأن آخر. أليس هو القائل فى نفس الكتاب " وإنما حق العوام أن يؤمنوا ويسلموا ويشتغلوا بعباداتهم ومعايشهم، ويتركوا العلم للعلماء"[١١]. أليس هو القائل فى " المضنون به على غير أهله" : " اعلم أن لكل صناعة أهلاً يعرف قدرها ومن أهدى نفائس صنعه إلى غير أربابها فقد ظلمها"[١٢]. ومصداق ذلك ماقاله فى مستهل " الاقتصاد فى الاعتقاد فى اطار بيانه لأقسام الكتاب والغاية منه " أنه ليس مهماً لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين"[١٣].

أما ثالث تلك الملامح الفكرية فى حياة فيلسوفنا، فقد كانت الصدق مع النفس الذى كان السبب المباشر فى هذه الأصالة الفكرية الفريدة فى التراث الإسلامى . فالغزالى لم يختر الطريق السهل ولم يركن إلى الحقائق الجاهزة لدى أى فرقة من الفرق العديدة فى عصره. لقد كان صادقاً مع نفسه حينما جاهر بأنه إنما يشك فى ادعاءات أصحابها، وأن عليه أن يفحص تلك المبادئ التى يؤمنون بها، وأن يبحث عن الحقيقة بعقله الواعى الذى لا يسلم بالموروث، وبقلبه المفتوح لكل الآراء. ولقد حكى لنا الغزالى بكل الصدق مع النفس هذه التجربة الفريدة فى رحلة البحث عن الحقيقة وما لاقاه فيها من متاعب وشكوك إلى أن استقر به المقام أخيراً وارتاح

عقله الوثاب وهدأت عواطفه الثائرة الحائرة.

إن هذه التجربة التى عاشها الغزالى وعبر عنها بصدق ووعـى، كانت على حد علمى أول وصف لرحلة البحث عن الحقيقة لدى فيلسوف بعـد " الرسـالة السابعة"(١٤) لأفلاطون ان اعتبرناها أدخل فى هذا المجال رغم أنـه كتبها لصديقه وتلميذه ديون دون قصد لأن يؤرخ فيها لحياته الفكرية كما فعل فيلسوفنا .

وقد تتابعت فى مطلع العصر الحديث المؤلفات الفلسفية التى حكى فيها أصحابها تجاربهم ورحلتهم الفكرية. وكان من أشهر هذه المؤلفات كتابا ديكارت " مقال عن المنهج" و " التأملات"(١٥)، حيث كان التشابه الشديد بينهما وبين ما قدم الغزالى فى " المنقذ من الضـلال" يؤكد - دون أدنى شك لدى - تأثر الفيلسوف الفرنسى بفيلسوفنا الإسلامى وأخذه عنه.

على أى حال، لقد انعكست هذه الملامح فى فكر الغزالى ، اذ نلمسها فى كل جانب من جوانب اهتماماته الفكرية، فقد واجه عصره الفكرى بذكاء وشجاعة نادرين وعبر عن هذا العصر خير تعبير فى نفس الوقت الذى أصبح فيه بعد ذلك مسيطراً سيطرة تكاد تكون تامة على الفكر الإسلامى طيلة ثمانية قرون ولا يزال هو الإمام وحجة الإسلام إلى يومنا هذا.

ويمكن أن يكون فهمنا للغزالى أعمق إذا ما قسمنا الحديث عن فلسفته إلى قسمين. القسم الأول: هو الجانب السلبى النقدى، والقسم الثانى: هو الجانب الإيجابى البنائى. أما الجانب الأول ، فقد ركز الغزالى فيه على نقد الفرق المتطرفة من منطلق واحد هو اخلاصه للإسلام وكان فى نقده نزيها موضوعيا. لقد نظر فى موقف الناس من الفلسفة والفلاسفة فوجد أنهم فريقان متطرفان . فريق ينكر على الفلاسفة جميع علومهم حتى ماكان منها بديهى الصحة واضح البرهان، أما الفريق الآخر فيقبل كل ما يسمعه عنهم بحسن الظن ولمجرد التقليد، فكان أن هاجمهما الغزالى ونقد تطرف الفريق الأول حيث أوضح أن الدين إذا كان ينبغى أن ينصر بانكار كل علم منسوب إلى الحكماء وادعاء غلطهم فى جميع أقوالهم حتى انكار

مثل قولهم فى الخسوف والكسوف، وزعم أن ماقالوه على خلاف الشرع كان الدين إذن مبنياً على الجهل وإنكار البرهان القاطع، وهو مما لا يشتبه فى فساده.

لقد قال فيلسوفنا: "لقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام معنى بانكار العلوم الرياضية وأمثالها من البرهانيات، اذ ليس فى الشرائع تعرض لهذه العلوم ولا فى هذه العلوم تعرض للأمور الدينية. لأن ما أدى إليه البرهان لا يعارض الدين الصحيح اذ الحق لا يضاد الحق"(١٥).

أما الفريق الثانى، الذى يتبع الفلاسفة دونما تمحيص أو مناقشة، فقد رد عليهم بأن الدين لو كان حقاً - وهو حق - ما خفى على هؤلاء الفلاسفة مع دقة علومهم وغزارة معارفهم ورزانة عقولهم.

وهذا الرد الذى قدمه الغزالى على الفريقين - كما يقول صاحب مقدمة " معيار العلم" - له وجهين : الأول إنكار نسبة الجحود إلى الحكماء إذ قد اتفق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر وإنما الخلاف فى التفصيل. الوجه الثانى أنه لا يلزم من إصابة مشاكلة الحق فى موضع إصابته فى سائر المواضع، ولا يجب أن يكون الحاذق فى صنعة حاذقاً فى بقية الصنائع، فلا يلزم من اتقان الرياضيات إحكام الالهيات مثلاً. ومن ثم فإن تقليد الفلاسفة فى دعاويهم وأدلتهم جميعاً قابل للتزعزع بعواصف الاعتراض والرد . ولذلك فقد ألف الغزالى تهافت الفلاسفة ليعرف هؤلاء المتهاونون بالشرائع فساد التسرع إلى قبول كل مايروى ويسمع دون إجراء مناقشة فيه وتحريك للذهن فى مجاريه(١٦).

وكما رد الغزالى على الفلاسفة وأثبت بعض جوانب مخالفتهم للاسلام وحذر الناس من متابعة طريقهم بلا مناقشة أو تمحيص. فقد كشف عن أضاليل الباطنية ورد عليهم جملة وتفصيلاً فى " فضائح الباطنية" بعد أن استكشف أسرار مذهبهم من خلال ما كتبوه من كتب ومقالات كانت كالشرر المستطير سريع الانتشار فى ذلك العصر. فلقد استفحل أمر الباطنية فى عصره دينياً وسياسياً وبث دعاة الاسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية فى مصر للدعوة إلى الخليفة الفاطمى "

المستنصر بالله" ضد الخليفة العباسى خليفة كل المسلمين " المستظهر بالله". ولذلك فقد استهدف الغزالى من رده عليهم التقليل من خطرهم الدينى والسياسى معاً[١٧].

ولقد كان أهم نقاط رده عليهم ما يتعلق بابطالهم نظر العقول واعتمادهم المطلق على عصمة الإمام إذ يبطل ذلك الرأى ووجوب التعليم. وقد جاء رده مستخدماً الحجة المنطقية والبرهان العقلى حيث يقول مستنكراً اعتقادهم " كل ما عرفتموه من مذهبكم ، من صدق الامام وعصمته وبطلان الرأى ووجوب التعليم بماذا عرفتموه؟ ودعوى الضرورة غير ممكنه. فيبقى النظر والسماع. وصدق السمع أيضاً لايعرف ضرورة فيبقى النظر، وهذا لامخرج عنه"[١٨]. إنه يؤكد فى ذلك أنهم لايملكون دليلاً عقلياً على عصمة الإمام، فما بالنا بالدليل النقلى الدينى. إن مثل هذا الدليل لا يوجد على الإطلاق، إذ ليس هناك معلما معصوم بعد صاحب الشريعة محمد عليه الصلاة والسلام فإنه قد أبان طريق الرشد وأوضح المحجة وأكمل الحجة وأتم الارشاد والتعليم فقال: " اليوم أكملت لكم دينكم".

وإذا كان ذلك الجانب من الرد يتعلق برفض رأيهم من زاوية الدين، فإنه ألزم للناحية الدنيوية، ويصدق أكثر على العلوم النظرية العقلية، فليس فى العقيدة ولا فى الفطرة ما يمنع تعلمها واختلاف الرأى فيها كما أنه لاحاجة فيها مطلقاً لمعلم معصوم بل الحاجة هنا لمعلم متخصص فى هذا العلم أو ذاك بشرط عدم تبعية المتعلم وتسليمه بكل ما يقال. فالغزالى لا يرضى عن المتعلم التابع فإن كان التعلم ضروريا فى أى علم نظرى فليأخذ المتعلم من معلمه الطريق والأدلة " ثم يرجع العاقل فيه" (أى فيما تعلم من منهج وأدلته على آرائه) إلى نفسه فيدركه بنظره. وعند هذا فليكن المعلم من كان ولو أفسق الخلق وأكذبهم . فإنا لسنا نقلده بل نتنبه بتنبيهه فلا نحتاج فيه لمعصوم"[١٩].

وقد أكد الغزالى فى مقابل جمود هؤلاء عند آراء ما يسمونه بالمعلم أو الإمام المعصوم حتى لا يختلط الأمر على العامة وتتذبذب عقيدتهم، أكد على ضرورة اختلاف الرأى اذ إن " الفقهيات لابد فيها من اتباع الظن فهو ضرورى،

كما فى التجارات والسياسات وفصل الخصومات للمصالح، فإن كل الأمور المصلحية تبنى على الظن. والمعصوم كيف يغنى عن هذا الظن. وصاحب الشريعة (أى النبى) لم يغن عنه ولم يقدر عليه بل أذن فى الاجتهاد وفى الاعتماد على قول أحد الرواة عنه وفى التمسك بعموميات الألفاظ. ولكل ذلك ظن عمل به فى عصره مع وجوده فكيف يستقبح ذلك بعد وفاته"[٢٠].

أيمكن بعد هذا النص الرائع من حجة الإسلام أن نطلب من دعاة الجمود والركود والموات عند كل قديم أن يتحرروا وأن يرفعوا القيود التى وضعوها على عقولهم، وأن يزيلوا الغشاوة عن أعينهم، وأن يمتثلوا لرأى الإمام .

على أى حال ، لقد استطاع الغزالى ببراعة أن يرد على حجج الباطنية، كما رد من قبل على حجج الفلاسفة فيما يتعلق بالمسائل التى خرجوا فيها عن الدين ردوداً قاطعة وباستخدام مناهجهم العقلية البرهانية ان استخدموها، ومستنداً على الأدلة القرآنية ان استندوا إليها.

ولا شك أن آراء الغزالى الإيجابية قد خرجت من جوف هذه المعارك الفكرية التى خاضها. ولأن بحره كما قلنا من قبل ممتد امتداداً يكاد يكون لانهائياً، فإننا سنقصر حديثنا على أهم ما نراه ممثلاً للروح الغزالية الحقة، إنه المنهج! منهج المعرفة الذى يعبر بصدق عن روح الغزالى الفكرية المغامرة الحرة التى إن دخلت فى إطار منهج معين استنفدت كل سبله واستخلصت نتائجه وحينما تستشعر أنه قد ضاق بطموحاتها تنفضه عن نفسها وتغادره إلى منهج آخر أكثر سعة وأكثر ثباتاً لليقين وأكثر إدراكاً للحق.

ولنترك فيلسوفنا يعبر عن شغفه بالإمساك بالحقيقة فيقول " لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى، لا باختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شرة الصبا"[٢١].

ولكن أى طريق سلك هذا الفتى الذى ولع بالسعى إلى درك حقائق الأمور

منذ صغره ؟

إنه طريق العقل، لقد اتبع منهجاً عقلياً يقوم علـى فكرتين أساسيتين؛ فكرة " الشك" وفكرة" الحدس الذهنى" . وهاتان الفكرتان يعبر عنهما فيلسوفنا تعبيراً شافياً ضافياً حينما يقول " إن العلم اليقينى هو الذى يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى منه ريب، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً ، فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة. فلو قال لى قائل: لا بل الثلاثة أكثر بدليل انى أقلب العصا ثعباناً وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسبب فى معرفتى، ولم يحصل لى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه! فأما الشك فيما علمته فلا"[٢٢].

وان كان ذلك كذلك فيما يتعلق بأنه يقيس " العلم اليقينى" بالانكشاف والحدس الذهنى الذى " لايبقى معه ريب " فأين مرحلة الشك من ذلك ! إنها بالتأكيد مرحلة سابقة منطقياً على هذا اليقين العقلى الواضح بداهة ودون حاجة لدليل، لكنها عند فيلسوفنا لم تأت إلا بعد إدراكه السابق لماهية العلم اليقينى، حيث أنه فتش بعد إدراكه لمعنى العلم اليقينى فى علومه فوجد نفسه عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة إلا " فى الحسيات والضروريات". ومن هنا فقد وثق فى المحسوسات وعلق عليها أمل الوصول إلى ذلك " العلم اليقينى". وقد عبر عن ذلك قائلاً " فأقبلت بجد بليغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها؟ فإنتهى بى طول التشكيك إلـى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً [٢٣]. وأخذ هذا الشك يتسع فيها ويقول من أين الثقة بالمحسوسات؟"[٢٤].

اذن لقد بدأ الغزالى طريق البحث عن الحقيقة من الثقة فى الحس والمحسوسات لكنه لم يلبث أن وجد شكوكاً تحيط باستخدامه أدوات الحس فى المعرفة بعد أن شكك من قبل فى التقليديات الموروثة.

وقد عبر عن هذه الشكوك من خلال إبراز التناقضات التى تقدمها لنا أدوات

الحس وخاصة البصر " فهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفى الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وإنه لـم يتحـرك دفعـة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالـة وقوف. وتنظـر إلـى الكوكـب فتراه صغيراً فى مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنـه أكبـر مـن الأرض فى المقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامـه، ويكذبـه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل الى مدافعته"(٢٥).

ولما كان ذلك كذلك، فقد انتقل إلى البحث فى العقل ومعارفـه " فلعلـه لا ثقـة إلا بالعليقات التى هى من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفى والاثبـات لايجتمعان فى الشىء الواحد والشىء الواحد لايكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً"(٢٦). وسرعان ما ثارت الشكوك فى نفس الفيلسوف حول قيمة الأوليات العقلية، اذ يصور لنا الغزالى الصراع الذى ثار بين الحس والعقل. فـإن كـان العقل قد شكك من قبل فى قيمة الحس، فإن الحس يثير الفيلسوف ضد العقل حيث يتخيلـه الغزالى يقول: " بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليـات كثقتـك بالمحسوسـات وقـد كنـت واثقاً بى فجاء العقل فكذبنى، ولولا حاكم العقل لكنـت تستمر علـى تصديقـى؟ فلعـل وراء ادراك العقل حاكماً آخر"(٢٧).

وقد تمهـل فيلسـوفنا فـى الحكـم علـى العقليـات وأخـذ يتـأمل المشـكلة حيـث " توقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً، وأيدت اشكالها بالمنام وقالت أما تراك تعتقد فـى النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا شك فى تلك الحالـة فيهـا. ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطـائل. فبـم تـأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل هو حـق بالاضافـة إلـى حـالتك التـى أنت فيها. لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلـى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة إليها ! فإذا وردت تلك الحالة تيقنـت أن جميـع ما توهمت بعقلك خيالات لاحاصل لها"(٢٨).

كان ذلك هو موقف الغزالى من " الحس" و " العقل" كأداتين للمعرفة وتحليلـه

لمدى صدق ما ينقلانه من معارف لنا. وفى ذلك فليقارن المقارنون ما وسعتهم المقارنة بين فيلسوفنا وبين ديكارت أبو الفلسفة الحديثة فى حالة الشك التى عاشها وفى كيفية انتقالهما منه إلى اليقين. وانك لواجد فقرات بأكملها من " منقذ" الغزالى تتشابه حرفياً مع فقرات من " تأملات" ديكارت أحياناً ومن " مقاله عن المنهج " أحياناً أخرى(٢٩).

لقد عاش الفيلسوفان نفس التجربة المعرفية تقريباً ، ويبقى للغزالى السبق الزمانى والأصالة غير المسبوقة. كما يبقى له صدق تجربته وحيويتها حيث عاش فترة شكه التى دامت على حد تعبيره" قريباً من شهرين" فى معاناة فكرية حقيقية بينما كان شك ديكارت منهجياً مفتعلاً حيث اتخذ من الشك منهجاً متعمداً يفرغ من خلاله كل محتويات عقله من المعتقدات الموروثة لكى يعرضها على ميزان الحدس والوضوح الذاتى، فما اتضح صدقه لا يحتمل أى شك يؤمن به ويعتقد فيه.

ولا يظنن أحد أن تلك التجربة المعرفية التى عاشها فيلسوفنا الإسلامى كانت مجرد تجربة نفسية خرج منها إلى يقين الصوفية دونما إعلاء لشأن العقل الإنسانى وقدرته على الوصول إلى اليقين. فلقد كانت التجربة - رغم أبعادها الشعورية النفسية التى وصفها صاحبها - تجربة واعية بأهمية دور الحواس والعقل فى المعرفة. لقد كان على وعى كامل بضرورة إعمال العقل الفردى فى كل ما ورثه الإنسان من معتقدات وآراء.

لقد أكد الغزالى قبل ديكارت وكذلك قبل فرنسيس بيكون أن صدق الفكرة لايقام على قائلها مهما يكن شأنه، بل يقام على البرهان. انظر إلى قول الغزالى فى " ميزان العمل" : " من الناس من يقولون الرأى عن هوى، ثم يتعللون بأنه مذهب فيلسوف معروف كأرسطو وأفلاطون، والأغلب أن من يسمع لهم لا يطالبهم ببرهان، لموافقة قولهم لطبعه.. إنه لمن العجب أن السامع للخبر المنقول له على هذا النحو لا يطالب الناقل ببرهان أكثر من نسبة الخبر إلى صاحبه. مع أنه لو كان يحدثه عن أمر يتعلق به خسران درهم لكان لا يصدقه إلا ببرهان". انظر إليه يقول

" من لم يشك لم ينظر، ومن لـم ينظر لـم يبصـر، ومـن لـم يبصـر بقـى فـى العمـى والضلال"[٣٠].

ولست أجد فيلسوفاً عقلانياً قدم حججاً ضد خداع الحواس ونصر العقل تفوق ما قدمه الغزالى. فلقد حصر فى " مشكاة الأنوار" نقائص الحواس ممثلة فى إحداها وهى حاسة الإبصار فوجدها سبعة " أما الأولى " فإن العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه، إذ يدرك نفسه عالماً وقادراً ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلمه بنفسه.. أما الثانية : فإن العين لا تبصر ما قرب منها قرباً مفرطاً ولا ما بعدها ، والعقل عنده يستوى القريب والبعيد ويعرج فى طرقه إلى أعلى السموات رقياً وينزل فى لحظة إلى تخوم الأرض هوياً بل إذا حقق الحقائق انكشف أنه منزه عن أن يحوم بجنبات قدسه القرب والبعد الذى يعرض بين الأجسام فإنه أنموذج من بحور الله تعالى ولايخلو إلا نموذج مـن محاكـاة وإن كـان لا يرقى إلى ذروة المساوقة..

أما الثالثة: فهى أن العيـن لا تدرك مـاوراء الحجـاب، والعقل يتصرف فى العرش والكرسى ومما وراء حجب السموات وفى الملأ الأعلى والملكوت كتصرفه فى عالمه الخاص به ومملكتـه القريبـة أعنـى بهـا الخاصـة بـه بـل الحقـائق كلهـا لا تحجب عن العقل وإنما حجاب العقل حيث يحجب نفسه لنفسه.. أما الرابعة فهـى أن العين تدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها الأعلى دون باطنها بل قوالبها وصورهـا دون حقائقها والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها ويدرك حقـائق أرواحهـا ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها.. أما الخامسة: فهى أن العيـن تبصـر بعـض الموجودات اذ تقصر عن جميع المعقولات وعن كثير من المحسوسات ولا تدرك الأصوات ولا الروائح والطعوم والحرارة والبرودة والقوة المدركة أعنى قوة السمع والشم والذوق بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والسرور والغـم والحزن والألـم واللـذة والعشـق والشهوة والقدرة والإرادة والعلم إلـى غير ذلـك مـن موجـودات لاتحصى ولا تعد .. السادسة: أن العين لا تبصر ما لانهاية له فإنها تبصـر صفـات الأجسام المعلومات. والأجسام لا تتصور أن تكون متناهية .. أما السابعة : فهى أن

العين تدرك الكبير صغيراً فترى الشمس فى مقدار حجر والكواكب فى صورة دنانير منثورة على بساط أزرق والعقل يدرك أن الكواكب والشمس أكبر من الأرض أضعافاً مضاعفة.."[٣١].

وبالطبع فإن تأثر الغزالى هنا بأرسطو واضح ولست أشك فى أنه قرأ كتاب " النفس" أو أحد شروحه أو ربما قرأ ما كتبه فلاسفة الإسلام كالفارابى أو ابن سينا وكانوا فى ذلك متأثرين كثيراً بما نقلوه عن أرسطو، فما عدده الغزالى من قصور فى ادراكات العين الحسية، ومقارنته بين الادراك الحسى ممثلاً فى الإبصار وبين الادراك العقلى موجود بصورة أو بأخرى فى كتاب "النفس" والكتاب الأول من " الميتافيزيقا" لأرسطو[٣٢].

وعلى أى حال، فقد عبر الغزالى عن هذه الحجج ضد الحواس تعبيراً واضحاً وأضاف إليها الكثير من عنده. كما استنتج منها أن " العقل أولى بأن يسمى نوراً"[٣٣]. واستنتج أيضاً أن العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط بل يرى الأشياء على ما هى عليه"[٣٤]. لكن رغم هذه المكانة الرفيعة التى أعطاها الغزالى للعقل فى نظريته فى المعرفة إلا أنه لم يتغافل عن نواقصه، وأكد محدوديته، فقد أضاف بعد كلماته السابقة أن " تجرده عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتنجلى الأسرار"[٣٥].

لقد أكد فيلسوفنا أن العقل الإنسانى لا يمكنه التخلص من نوازع الوهم والخيال إلا بعد الموت، اللهم إلا إذا صفت النفس معه واستطاعت قطع علائقها بالعالم المحسوس وبالمطالب الدنيوية . وهذا الصفاء العقلى - النفسى يتيح للإنسان مرتبة أعلى وأعظم من المعرفة المباشرة بالحقيقة، تلك المعرفة التى لاتحتاج " لنظم دليل أو ترتيب كلام" وهى تتم " بنور يقذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف"[٣٦].

لقد وصل الغزالى بنا هنا إلى أرقى الدرجات المعرفية، إنها درجة " الحدس الصوفى" التى تتضاءل إلى جانبها المعرفة الحسية أو المعرفة العقلية الاستدلالية.

إن هذا الحدسّ أو الكشف الصوفى يتيح المعرفة بما لايمكن أن تعرفه الحواس وما يعجز عنه العقل.

ولست أرى هنا مايراه معظم الدارسين للغزالى من أنه قد أبطل الحواس والعقل لصالح هذا " الحدس الصوفى"، وإن استندوا فى رأيهم هذا إلى الكثير مما قاله الغزالى فى ذلك، والذى عبر عنه بوضوح فى " القسطاس المستقيم" بقوله : أما ميزان الرأى والقياس ، فحاشى لله تعالى أن أعتصم به فإنه ميزان الشيطان[٣٧]، فإنى أدعوهم أن يستكملوا قوله فى نفس الموضع " ومن زعم من أصحابى أن ذلك ميزان المعرفة. فأسأل الله تعالى أن يكفينى شره عن الدين فإنه للدين صديق جاهل"[٣٨]، فهو هنا كما فى كل المواضع التى يرفض فيها ميزان العقل إنما يرفض تدخل العقل فى مناقشة الأمور الغيبية الإلهية إذ أن " هذه دقائق لاتدرك إلا بنور التعليم المقتبس من إشراق عالم النبوة"[٣٩].ففى أمور الدين الغيبية يحذرنا الغزالى بقوله: إياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً ورديفاً فإن ذلك شنيع منفر. إياكم أن تخالفوا الأمر فتهلكوا وتهلكوا وتضلوا وتضلوا"[٤٠].

لقد اطمأن الغزالى اذن إلى " الحدس الصوفى" لأنه وجد فيه المنهج الأصلح لإدراك جوهر هذه الأمور الغيبية بما يفيضه الإنسان من كشف للحجب بعد طهارة القلب ونقاء السريرة وصفاء العقل. لكنه لم يقصد مطلقاً فى أى مرحلة من حياته الفكرية إلى التقليل من شأن الحواس أو العقل ، فلكل منها ميدانه الذى يصول ويجول فيه دونما قيد. فللحواس أن تعرف الظاهر وتسلم معارفها للعقل الذى يحكم ويحلل ويستدل ويصول ويجول فى ميدان المعقولات وأفاق الكون الشاسع يتأمله ويدلى بدلوه فيه وليكشف ما استطاع أن يكشف من أسراره وليقنن ظواهره ويسيطر على مقدراته. لكن ليقف العقل عند هذه المرتبة ولا يتعداها إلى ما لا يمكن أن يأتيه اليقين فيه ألا وهى الأمور الغيبية.

وما أشبه الغزالى هنا بكانط الفيلسوف الألمانى العظيم فى القرن الثامن عشر حينما حدثنا فى " نقد العقل الخالص " عن حدود المعرفة العقلية فأكد أن العقل

الإنسانى " محمل بأسئلة لا يستطيع بطبيعته نفسها أن يعرض عنها، ولكنه لا يستطيع أيضاً أن يجيب عنها لأنها تجاوز كل مايملك من طاقات"[٤١]. وإذا كان ذلك كذلك، فليوقف العقل الإنسانى عن الجدل فيما لا يستطيع أن يصل فيه إلى يقين، وليسلم – من زاوية عملية أخلاقية – بوجود هذه الحقائق على أنها افتراضات أو مسلمات للعقل العملى، وعلى رأس هذه المسلمات مسلمة وجود الله وخلود النفس[٤٢].

إن الغزالى وهذا شأن يخصه قد ارتضى فى النهاية أن يكون صوفياً رغبة فى التقرب إلى الله لأن " الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق"[٤٣]. لقد ارتضى هذا الطريق الصوفى وذلك المنهج الحدسى الكشفى إيماناً بأنه الطريق الأصوب للتقرب إلى الله، وبأنه المنهج الأفضل فى تلقى المعرفة اليقينية الملائمة لطبيعة موضوعها، وليس فى هذا أى تجنٍّ على العقل أو رفض لعلومه. ولأكرر ما نقلناه عنه من قبل " لقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم" ولأضف قوله فى " المنقذ": " أما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً واثباتاً بل هو تصديق وسبيل معرفته البرهان وليس فى هذا ما ينبغى أن ينكر"[٤٤].

وقد يندهش البعض إذا ماقلنا إن للعقل – عند الغزالى – دوراً أساسياً بالنسبة للطريق الصوفى، اذ إن العلم اللدنى لايكون – فى نظره – إلا بعد استيفاء " ثلاثة أوجه أحدها: تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها والثانى: الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة والثالث: التفكير فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر فى معلوماتها بشروط التفكير ينفتح عليها باب الغيب.. فالمتفكر إذا سلك طريق الصواب يصير من ذوى الألباب وتنفتح روزنة من عالم الغيب فى قلبه فيصير عالماً عاقلاً ملهماً مؤيداً.."[٤٥].

بل إن الغزالى قد احتج بالعقل على المتصوفة المتطرفين القائلين بحالة الفناء والاتحاد، أولئك الذين إذا " سكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم قال بعضهم : أنا

الحق. وقال الآخر: سبحاني ما أعظم شأني. وقال الآخر: ما في الجبة غير الله". لقد احتج عليهم بالعقل قائلاً: فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد." (٤٦).

فكان الغزالي اذن يريد أن يؤكد أن من الممكن أن ينكشف للصوفي ما لا يمكن للعقل إدراكه، ولكن ليس من الممكن اطلاقاً أن يكشف له عن شيء يحكم عليه العقل بالاستحالة. فالعقل هو الميزان الذي قيضه الله للإنسان ليقيس مدى صدق معارفه ووضع الحدود لها.

ان الغزالي اذن فيلسوف عقلاني في المقام الأول. يعرف حدود الحس كما يعرف حدود العقل كما يعرف متى ينبغي أن يتوقف كلاهما، وتكون المعرفة بعد ذلك – ان أردنا مواصلة الطريق – موكولة للحدس الصوفي، الذي هو درجة معرفية عليا – تأتي بعد ما تستوفي طرائق المعرفة الأخرى عملها وتحصل النفس علمها – كما أنه في نفس الوقت موقف من الحياة واتجاه بالكلية إلى الله. ولذلك فهي درجة مقصورة على قلة قليلة من الناس هم خواص الخواص.

لقد قدم الغزالي نظرية في درجات المعرفة تميزت بالمحافظة على المستويات ووضع الحدود. كما تميزت بأنه أسندها بعدما استخلصها بعقليته الفلسفية إلى الإسلام واستخرج معالمها من " القرآن". فكان أول من حاول بحق أسلمة نظرية المعرفة. وفي تصوري أن هذا هو جوهر ما حاوله الغزالي من جهد مضن على مدار مؤلفاته وخاصة في " القسطاس المستقيم" الذي حاول فيه أسلمه المنطق، و "المنقذ من الضلال" الذي قدم فيه تجربته المعرفية حية محاولاً أسلمة المعرفة.

وفي هذا الإطار الجديد فليتنافس الباحثون في درس الغزالي وفهمه دونما حدود. فهو عبقرية فلسفية إسلامية أصيلة لم تلق بعد الانصاف الذي تستحقه من الدارسين المتخصصين سواء في الفلسفة أو في الدين رغم آلاف الصفحات التي كتبت عنه شرقاً وغرباً.

هوامش الفصل العاشر

(١) د. زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري : دار الشروق، القاهرة - بيروت، بدون تاريخ ، ص ٣١٨ - ٣١٩ وأيضاً ص ٥٧ وما بعدها.

(٢) انظر : في حياة الغزالي : د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي - دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م، الفصل الثاني، ص ١٨ وما بعدها.

(٣) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال: القاهرة، مكتبة الجندي، ١٩٨٣م، ص ٧١.

(٤) نفسه، ص ٧٢ - ٧٣.

(٥) نفسه: ص ٧٤.

(٦) نفسه.

(٧) نفسه: ص ٧٥.

(٨) نفسه.

(٩) انظر في ذلك : الغزالي : تهافت الفلاسفة.

وكذلك: المنقذ من الضلال: ص ٥١ - ٥٢.

(١٠) انظر : الغزالي : القسطاس المستقيم: المنشور في " القصور العوالي من رسائل الغزالي"، الجزء الأول ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٩ وما بعدها.

(١١) الغزالي : احياء علوم الدين: الجزء الثامن، ص ٦٣.

(١٢) الغزالي : المضنون به على غير أهله : المنشور في " القصور العوالي من رسائل الغزالي"، الجزء الثاني، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٠ م ص ١٢٥.

(١٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق مصطفى القباني الدمشقي، المطبعة الأدبية، القاهرة، ط ١، ١٣٢٠ هـ ص ٣ .

(١٤) انظر :

Plato : Letter VIIin " Phaedrus and Letters VII and VIII, translated by W. Hamilton, Penguin Books, 1973.

(١٥) انظر : مقدمة تحقيق: معيار العلم فى فن المنطق للغزالى، ص ٨.

(١٦) نفسه: ص ٨-٩.

(١٧) انظر : مقدمة د. عبد الرحمن بدوى لكتاب " الغزالى : فضائح الباطنية، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، بدون تاريخ، ص ح.

(١٨) الغزالى : فضائح الباطنية :ص ٨٦.

(١٩) نفسه، ص ٨٧.

(٢٠) نفسه : ص ٩٦.

(٢١) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص ٢٥.

(٢٢) نفسه : ص ٢٦.

(٢٣) هو يقصد هنا أنه أنه بدأ يشك فى قيمة المحسوسات بعد أن تشكك قبل ذلك فى التقليديات أى فى كل ماهو تقليد أعمى مما كان شائعاً فى عصره حيث كان كل مولود يتبع أهله فإن كان أبواه يهوديان أصبح يهودياً ، وان كانا من النصارى، يصبح نصرانيا.. وهكذا. (انظر : المنقذ: ص ٢٥ - ٢٦).

(٢٤) نفسه: ص ٢٧ - ٢٨.

(٢٥) نفسه: ص ٢٩.

(٢٦) نفسه : ص ٢٩.

(٢٧) نفسه.

(٢٨) نفسه: ص ٣٠.

(٢٩) انظر:

Descartes: Discourse on Method and the Meditation : Translated by F. E Sutcliffe, Penguin Books , 1976.

لقد وجدت فيما وجدت بعدما كتبت هذا الكلام من قام بهذه المقارنة خير قيام وهو د. محمود حمدى زقزوق فى كتابه " المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت" ولشد ما دهشت من أنه شغل بنفس القضية التى ترددت فى اثارتها بوضوح وهى قضية تأثر ديكارت بالغزالى وهل قرأ ديكارت "منقذ" الغزالى أم لا؟! . ولقد كتب د. زقزوق نتائج بحثه فى هذه القضية فى مقدمة الطبعة الثانية حيث كشف عن أن أحد الباحثين التونسيين وهو الكعاك قد عثر بين محتويات مكتبة ديكارت الخاصة بباريس على ترجمة لكتاب " المنقذ" للغزالى ، ووجد أن ديكارت قد وقف عند عبارة الغزالى الشهيرة " الشك" أول مراتب اليقين" ووضع تحتها خطا أحمر ثم كتب على الهامش ما نصه " يضاف ذلك إلى منهجنا". (انظر : د. محمود حمدى زقزوق: المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت : مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة، ١٩٨١م، ص ٦).

ولست أجد أى مجال للتشكيك فى هذه الرواية حيث أن ذلك واضح للعيان إذا ما وضعت نصوص ديكارت السابق الإشارة إليها ونص الغزالى. ولست أدرى متى نفيق ونعيد النظر فى فهم الغزالى لا على أنه هدم الفلسفة فى الشرق . كما نعيد النظر فيمن يلقب بأبى الفلسفة الحديثة فى أوروبا. فليس من شك أن الغزالى لو كان قد فهم جيداً لكان له نفس *التأثير الذى* كان لديكارت، فالمنهج هو نفس *المنهج*، والفلسفة المدرسية الأرسطية التى هاجمها ديكارت هى نفسها التى كان الغزالى يهاجمها قبله بخمسة قرون.

(٣٠) هذه النصوص نقلاً عن: د. زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول، ص ٣٢٨ – ٣٢٩. وقارن هذه النصوص بما ورد عند ديكارت فى:

Desacartes: Discourse on Method. Ch . 1, P . 33-34 Ch. 2. p39-40.

وانظر نفس المواضع فى الترجمة العربية لمقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥ م، ص ١٦١ ومابعدها.

وقارن أيضاً :

Bacon F. : Novum Organum. in Great Books of the Western World ", ed R. M

Hutchins. Vol. 30. The university of Chicago, 1952, ch. I.ff

وانظر : ماقاله هنا د. زكى نجيب محمود فى المعقول واللامعقول" حيث أقام مقارنة بديعة بين ما لدى الغزالى من عناصر منهجية خطيرة فى التفكير وبين ما قدمه ديكارت وبيكون، وقد أكد من هذه المقارنة أسبقية الغزالى بخمسة قرون لهذين الفيلسوفين الغربيين فى تقديم الأساس المنهجى الصحيح للتفكير العلمى . (ص ص ٣٢٠ - ٣٣٥). فقد أكد أن الغزالى صاحب منهج علمى يكاد يجمع كل أطراف المنهج الرياضى عند ديكارت والمنهج التجريبى عند بيكون. إذ " يكاد لا يكون فى منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالى شرطاً من شروط النظرة العلمية التى نثر أصولها على صفحات كتبه نثراً". (ص ٣٢٠).

(٣١) الغزالى : مشكاة الأنوار: تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، فى " القصور العوالى من رسائل الغزالى"، الجزء، مكتبة الجندى بالقاهرة، ط ٢ ، ١٩٧٠م، ص ٨ - ١٠.

(٣٢) انظر: أرسطو : كتاب النفس : ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة، دار احياء الكتب العربية ، ط ١ ، ١٩٤٥م، ك٣ - ف ٤ وما بعدها ، ص ١٠٨ ومابعدها.

وانظر كذلك كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف ، القاهرة ،١٩٨٥م،

ص ٨٧ وما بعدها.

وأيضاً :

Aristotle: Metaphsis, BI – ch 12, pp.980 a – 983 a . translated by W. D . Ross, in " Great Books of the Western World" , p.8. Vol .I – pp. 499- 501.

(٣٣) الغزالى: نفس المصدر السابق، ص ٨.

(٣٤) نفسه : ص ١١.

(٣٥) نفسه.

(٣٦) الغزالى: المنقذ من الضلال : ص ٣١.

(٣٧) الغزالى : القسطاس المستقيم: ص ١٠.

(٣٨) نفسه.

(٣٩) نفسه : ص ١٣.

(٤٠) نفسه : ص ٨٠.

(٤١) كانط : نقد العقل الخالص: فقرة مأخوذة من ترجمة د. عثمان أمين لبعض نصوص من كانط في كتابه: رواد المثالية في الفلسفة العربية: دار المعارف ، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ١٨٨.

(٤٢) كانط : نقد العقل العملي، انظر : نفس المرجع السابق للدكتور عثمان أمين، ص ٢٤٥ - ٢٤٧.

(٤٣) نفسه: ص ٤٩.

وانظر كذلك : معيار العلم في فن المنطق " دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م، ص ٣٩ومابعدها.

(٤٤) الغزالي: الرسالة اللدنية: منشور بالجزء الثالث من " القصور العوالي من رسائل الغزالي"، ص ١٢٢.

(٤٥)الغزالي : مشكاة الأنوار: ص ١٩

الفصل الحادي عشر

ابن خلدون .. وفكرة العصبية

ابن خلدون .. وفكرة "العصبية"

فى وقت ظن فيه أن الفلسفة الإسلامية العربية مائلة إلى الزوال بعد أن جف معينها تقريباً بعد وفاة ابن رشد، وقبل أن يحكم من يورخون للفلسفة حكماً نهائياً بان دور الفلاسفة المسلمين قد اقتصر على نقل التراث اليونانى فى الفلسفة والمنطق والطبيعيات وبعثة من خلال شروح كان التقليد فيها أكثر من التجديد، وكان الاتباع فيها أكثر من الإبداع، ولد بتونس فى غرة رمضان من عام ٧٣٢ هـ الموافق السابع والعشرين من مايو عام ١٣٣٢ م الطفل العبقرى عبد الرحمن بن خلدون ، ليقدم الدليل الحى — من خلال مقدمته الشهيرة التى كانت بشهادة أرنولد توينبى أعظم كتاب من نوعه أبدعه إنسان فى كل زمان ومكان — على أن العبقرية العلمية العربية قادرة على التجاوز؛ تجاوز علوم اليونان وابداعاتهم فى كل المجالات، وإن كان علماء الإسلام فى الكيمياء والطب والفلك والبصريات قد استطاعوا بمنهج استقرائى وبكشوف عظيمة تجاوز ما قدمه الإغريق فى هذه المجالات بمراحل، فإن ابن خلدون قد حقق قدراً أكبر من الإبداع والأصالة فى مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية، فكان مجدداً فى الكثير منها كما كان مؤسساً للعديد منها، فقد أسس علم وفلسفة التاريخ، علم الاقتصاد السياسى ، علم العمران (الاجتماع)، ووضع أسس علم النفس السياسى وذلك بشهادة المؤرخين المتخصصين فى تلك العلوم من الغربيين والشرقيين على حد سواء.

ولم تكن ولادة تلك العبقرية من فراغ، بل كانت نتيجة دراسة وجهد، وبفضل عقلية نقدية وقوة ملاحظة تمتع بها فيلسوفنا. فقد عاش حياة عملية وعلمية خصبة، رغم ما عانى فيها من الألم وصنوف الأذى والجحود، يمكن تقسيمها إلى أربعة أطوار، يبدأ الطور الأول من عام مولده إلى عام ٧٥٠ هـ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه طور النشأة والتلمذة، حيث نشأ فى أسرة ذات أصل حضرى عريق اشتهرت

منذ القدم بحب العلم والرياسة في ميادينه المختلفة، فتعلم على يد والـده ويد العلماء الذين زخرت بهم تونس في تلك الفترة وكان أهم مـا تعلمـه حفظ القرآن وتجويده، وتحصيـل العلــوم المختلفـة المعروفة فـي عهده كالفقه والطبيعيــات والفلسفـة وعلـم الكــلام.

أما الطور الثاني، فيبدأ من عام ٧٥١هـ إلى أواخر عـام ٧٧٦هـ وهو طور توليه الوظائف الديوانية والسياسية، حيث قضى تلك السنوات معتمداً على نفسه بعد وفاة والديه بوباء الطاعون عام ٧٤٩هـ، ومتنقلاً بين بـلاد المغرب العربـي الأدنـى والأوسط والأقصى وبعض بلاد الأندلس . وعاني في تلك الفترة الكثير من القلق حيث بدأ بوظائف ديوانية صغيرة لا تحقق طموحاته، فبدأ في التطلع إلى المشاركة الفعلية في عالم السياسة فاشترك في الدسائس والمؤامرات السياسية التـي انتهت بـه إلى السجن مراراً .

وما زال حظه السياسي بين مد وجزر ونجمه فيها بين تألق وخبو حتى سئم تلك الوظائف وفكر في هجرها، مما أدى به إلى طور جديد في حياته. وهو الطـور الثالث، طور التفرغ للتأليف، فقد اعتزل عالم السياسة مؤقتاً للتفرغ للقراءة والكتابـة في قلعة بني سلامة بمقاطعة وهران في الجزائر من عام ٧٧٦ هـ إلى عام ٧٨٠ هـ حيث كتب المقدمة الشهيرة لكتابه " كتاب العبر وديـوان المبتدأ والخبر فـي أخبـار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السـلطان الأكبر"، وأخذ فـي إتمام تأريخه طوال هذه السنوات الأربع إلى أن انتقل إلـى مسقط رأسـه تونس فـي عام ٧٨٠ هـ حيث استطاع من خلال ما كان في مكتباتها الغنية بـالمراجع والمصـادر توسعة وتنقيح واكمال مؤلفه. وظل بتونس حتى أواخر عام ٧٨٤هـ، ثم استقل سفينة حجاج كـان مقصدهـا الإسكندرية بهدف تأدية فريضـة الحج. ولكنـه توقـف فـي الإسكندرية.

وبهذا يبدأ الطور الرابع من أطوار حياته وهو طور الأستاذية، فقد نـزل إلـى القاهرة ليبدأ بـالأزهر الشريف حياة تدريسية لاقى فيها نجاحاً كبيراً، ممـا جعل

السلطان الظاهر برقوق يكرم وفادته، وعينه فى منصب قاضى قضاة المالكية، فقام به لا تأخذه لومة لائم فى الحق، ولا يرهبه جاه أو سلطان، فأثار عليه السخط من الوجهاء، والحسد من الفقهاء، فكثرت الوشايات بشأنه لدى السلطان وألصقت به التهم حتى أعفاه من منصبه بعد أن ضعفت مقاومته للحاقدين عليه خاصة بعد أن غرقت السفينة بأهله وولده، وكان قد بعث يستقدمهم من تونس إلى القاهرة . فعاد إلى زهده وقراءته وعكف على التدريس بالجامع الأزهر، وتولى منصب قاضى القضاة بعد ذلك أكثر من مرة وعزل فى كل مرة بدسائس حساده من أقرانه من القضاة والعلماء، وظل على هذه الحال إلى أن غزا تيمورلنك الشام فسافر مع السلطان إلى هناك وحاول أن يتقرب إليه لعله ينال الحظوة والمنصب السياسى الكبير الذى كان يتوق إليه طوال حياته، ولكنه رغم كل ما قدمه من خدمات للغازى التترى لم ينل إلا بعض الهدايا التى سرقها منه اللصوص فى طريق عودته إلى القاهرة التى تولى فيها بعد ذلك لأكثر من مرة نفس المنصب، كبير قضاة المالكية، الذى تنافس عليه مع الكثيرين إلى أن توفى فى السادس والعشرين من رمضان من عام ٨٠٨ هـ الموافق السادس عشر من مارس ١٤٠٦م.

ومن النظر فى أطوار هذه الحياة التى عاشها ابن خلدون نجد أن عاملين هامين تغلغلا فيها هما؛ أنه كان كثير التنقل بين البلدان العربية فى المغرب والمشرق، وعاش دائماً بالقرب من سلاطينها مما مكنه من معرفة كل ما كان يدور فى تلك القصور السلطانية، كما مكنه من ملاحظة كيف يرتفع نجم الدولة وكيف يخبو وأى العوامل تؤثر فى ذلك. أما العامل الثانى، فيبدو من النظر فى فترتى تتلمذه وأستاذيته، حيث عاشهما فى كنف الدين الإسلامى ينهل من معينه الأساسى " القرآن الكريم"، حيث حفظه وتعلم كل العلوم المرتبطة به فى سن مبكرة، كما ارتبط به فقيهاً يحكم بين الناس بما أنزل الله. وقد بدأ تأثير هذا العامل فى كافة جوانب "المقدمة" ، حيث كان استخدامه للآيات القرآنية ليقيم الدليل تلو الدليل على صحة استنتاجاته الوضعية. وهذه الاستشهادات الدينية لا تقلل من المنهج الاستقرائى العلمى والأدلة الواقعية التى كان يقدمها للتدليل على صحة أى قانون يقدمه من

القوانين المفسره للسياسة أو للاقتصاد أو للتاريخ.

فالأمر عنده كان أنه أراد أن يثبت دائماً أنـه لا تعارض هنـاك بين تأكيدات الوحى القرآنى وبين ما يعتمل فى صدور البشر وما يصدر عنهم من أفعال تشكل فى النهاية تلك القوانين التى يمكن استنباطها لتفسير ذلك السلوك الإنسانى بكافة نشاطاته السياسية والتاريخية والاقتصادية.

ولقد كان ابن خلدون حريصاً على علمية التفسير إلى أقصى حد لدرجة أنه لم ير غضاضة فى أن يعارض تلك الآراء التى كانت تتردد لدى بعض الفلاسفة المسلمين حول أن الحكم يكون بشرع مفروضاً من الله يأتى به واحد من البشر وأنه لابد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه. فقد رأى أن تلك ليست حقيقة برهانية إذ إن الوجود البشرى واجتماع البشر قد يتم بدون نبوة أو شرع سماوى بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يستطيع بها قهرهم وحملهم على طاعته، فأهل الكتاب والمتبعون للشرائع السماوية قليلـون بالنسبـة إلـى المجوس الذيـن ليـس لهـم كتـاب ومع ذلك شكلوا الدول وخلفوا الآثار الحضارية.

وسنتوقف فى هـذه العجالة عند هذا الجانب العلمى فى التفسير لدى ابن خلدون، بل عند فكرة واحدة من ذلك الجانب، وهى تلك الفكرة المحورية فى فلسفته السياسية وفلسفته للتاريخ، والتى بدت فيها عبقريته الفلسفية، كما بدا فى تدليله عليها وعلى صحتها من خلال الأمثلة الواقعية العديدة، عبقريته العلمية فى استخدام المنهج العلمى الوضعى فى التفسير . إنها فكرة " العصبية " التى رأى فيها أساس الحكم أو الملك ، فبها يرتفع الحكام إلى حكم دولهم وما يسرى عليها من قوانين النمو والفناء هو ما يسرى على الدولة ككل، أى على كافـة مظاهـر التحضـر والمدنية فى هـذه الدولـة.

ولقد بدأ فيلسوفنا نظريته عن " العصبية" بملاحظة سديدة حول الأصل فى المجتمعات المدنية حيث رأى أن البدو هم الأصل فى العمران البشرى وليس

الحضر، وقبل أن نستطرد يجب أن نلاحظ جيداً أن البدو — في رأيه — " هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم" (المقدمة ، طبعة دار الشعب ، ب ٢، ف ٣ ص ١١١ — ١١٢). ولاشك عنده في " أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه، ولأن الضروري أصلي والكمالي فرع ناشيء عنه، فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري ولاينتهي إلى الكمال والترف، إلا إذا كان الضروري حاصلاً فخشونة البداوة قبل الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها" (المقدمة، ب ٢، ف٣، ص ١١٢).

بهذه الملاحظة الذكية، ومن خلال هذا المنطق العقلي السلس، انتهى ابن خلدون إلى أن البداية كانت تلك المجتمعات البدوية بالمصطلح الخلدوني الذي يقابل في الاصطلاحات الحديثة المجتمعات البدائية.

وعلى ذلك بدأ يميز بين خصال البدوي (البدائي) التي أبرزها لديه النزوع حو الخير والشجاعة وبين خصال الحضري (التمدن) والتي أبرزها الميل نحو الدعة والترف والخضوع للرؤساء والملوك. ثم انتهى إلى أنه لما كانت طبائع البشر قد جبلت على الخير والشر معاً وكان " الشر أقرب الخلال إليه (إلى الإنسان) إذا أهمل في مرعى عوائده، ولم يهذبه الاقتداء بالدين.. ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عينه على متاع أخيه فقد امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع.." (ب ٢- ف٧ — ص ١١٦). فإن الحاجة إلى هذا الملك أو الحاكم أو السلطة التي تزع هذا الفرد عن ذاك جد ضرورية اذن ولا حياة آمنة للأفراد بدونها.

ولذلك وجب الانتقال الضروري من تلك المجتمعات البدائية إلى المجتمعات الحضرية المتمدنة لأن المجتمع المدني هو الذي سيشكل من خلال التمييز بين حاكم ومحكوم ، بين دولة وأفراد، " فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض

تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدى من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه فهم مكبوحون بحكمة (أى لجام) القهر والسلطان عن التظالم" (ب ٢ — ف ٧ — ص ١١٦).

ويجدر الإشارة هنا إلى أنه لا يخفى على القارئ الحديث مدى صدق هذا التحليل الخلدونى لواقع انتقال المجتمعات من حال البداوة إلى حال المدنية والمجتمعات السياسية، فقد تجاوز ابن خلدون به تحليلات أفلاطون وأرسطو اللذين لم يوليا هذا الأمر العناية الكافية، بل كان تركيز أولهما على رسم معالم مدينة مثالية، وكان تركيز ثانيهما على تحليل ما هو كائن فى عصره من مجتمعات سياسية قوامها دولة المدينة دون الانشغال الحقيقى بالتساؤل عما كان يسبق هذه المجتمعات أو دون التساؤل عن الأصل فيها. كما أن فيلسوفنا هنا بحق وبدون أى تجاوز أو مغالاة يقف على قدم المساواة مع فلاسفة العقد الاجتماعى المحدثين من هوبز إلى روسو مروراً بجون لوك فى تحليلاتهم للحالة الطبيعية التى كانت عليها حال البشرية قبل أن تنشىء المجتمعات السياسية على أساس ذلك العقد الاجتماعى الذى توهموا حدوثه بصور مختلفة، كانت كلها مجرد خيالات لا أساس لها فى الواقع.

أما ابن خلدون فقد اهتدى إلى أساس ذلك الانتقال من خلال فكرة " العصبية"، حيث إن ذلك التنازع والصراع الذى ينشب بين الأفراد فى المجتمعات البدائية قد ولد ضرورة أن تتولد فى تلك المجتمعات سلطة لفرد قوى يكون بمثابة الوازع الذى يزع هذا عن ذاك، ويمنع المظالم. وهذه السلطة لذلك الفرد لا يمكن أن تكون له إلا إذا كان ينتمى لأسرة هى أقوى الأسر، وفتيانها هم أقوى الفتيان وأشجعهم " ولا يصدق دفاعهم إلا إذا كانوا عصبية واحدة وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم اذ إن نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم وما جعل الله فى قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوى أرحامهم وقرباهم موجودة فى الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم" (ب ٢ - ف ٧ - ص ١١٦ - ١١٧).

ومنذ هذا الموضع يدرك ابن خلدون قوة ملاحظتـه وخصوبتها، حيث يقرر رأيه بوضوح بشأن العصبية فى عبارة وجيزة يقول فيها إنـه " فى كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو اقامـة ملك أو دعوة، إذ بلوغ الغرض من ذلك كلـه إنما بالقتال عليه لما فى طبائع البشر من الاستعصاء، ولابد فى القتال من العصبيـة" (ب ٢ - ٧ - ص ١١٧).

إن أول مـا يتبـادر إلـى الأذهـان أن العصبية عند ابن خلـدون تعنـى مجـرد الارتباط الاجتماعى من خلال النسب وصلات الأرحام بينما معناها عند فيلسوفنا أعمق من ذلك بكثير، فهو يرى "أن العصبيـة إنمـا مـن الالتحـام بالنسـب أو مـا فـى معناه ... ومن هذا الباب الولاء والحلف... إذ إن النسب أمر وهمـى لا حقيقيـة لـه، ونفعه إنما هو فى هذه الوصلة والالتحام" (ب ٢ - ف ٨ - ص ١١٧).

وإذا دققنا النظر فى كلمة " أو ما فى معناه" سنجد أن عصبية النسب لـم تكـن إلا مجرد مثال، هو أوضـح الأمثلـة علـى مـا يعنيـه بقـوة الرابطـة التـى تربـط بيـن الأفـراد الذيـن يتحـدون لتحقيـق هـدف واحـد ويقـاتلون دونـه ويدافعـون عنـه بقـوة واستماتة " فالنسب إنما فائدته هذا الالتحام الذى يوجب صلـة الأرحـام، حتـى تقـع المناصـرة والنعـرة وما فـوق ذلك مستغنـى عنـه" (المقدمـة - ب ٢ - ف ٢٨ - ص ١١٧).

فالنسب إذن ليس مقصوداً لذاته وإنمـا الهدف منـه هـو تحقيـق هـذه الوصلـة وذلك الالتحام، فهو كما قلنا مجرد مثل على الترابط وليس علماً عليها جميعاً . وإذا كان ابن خلدون قد اقتصر على ذكر رابطة النسب ورابطة الحلـف والـولاء وكذلـك رابطة الرق والاصطناع كأمثلة على ما قصده " بالعصبية" كأساس للحكم، فإن ذلـك كان لمجرد أن تلك كانت هى الروابط المعروفة فى عصره.

ويقينى أن فيلسوفنا حينما قال " أو ما فى معناه " كان يهدف إلى تعميم معنـى " العصبية" " حتى تقع المناصرة والمنعة" على حد تعبيره . ومن هنـا فإنـه حينمـا يقول إنه لا يمكن أن يتصدى أحد للحكم دون مساندة من أهله أو من قبيلته وإلا فهو

واهم، إنما يعني أن "العصبية " بمعناها الواسع هي أساس الحكم ، وقد تكون تلك "العصبية" هي عصبية المبدأ السياسي الواحد، أو العقيدة الدينية الواحدة، أو عقيدة الحزب الواحد، التي يجتمع حولها الأفراد، فهو كثيراً ما يتحدث عن رابطة العقيدة الدينية وكيف أنها تزيد عصبية العدد والنسب قوة على قوتها. "فالدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عدد، والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق " (ب ٣ - ف - ٥ - ص ١٤٣).

وإذا كان ذلك كذلك، فإن " العصبية" كانت ولاتزال هي العنصر الأساسي في تولي الحكم، أيا كان نوع الحكم بالمدلول الحديث سواء كان حكماً ديمقراطياً دستورياً أو حكماً فردياً استبدادياً، فكل من يشاء الوصول إلى الحكم لابد من أن يرشحه حزب معين أو كتلة معينة أو يستولي عليه بقوة عسكرية تسانده فتكون هي عصبيته.

وأعتقد أننا بهذه النظرة إلى معنى العصبية عند ابن خلدون قد رددنا على ذلك الانتقاد الذي كثيراً ما يوجه إليه من قبل دارسيه من الغربيين أو الشرقيين غير المتعمقين الذين حاولوا التقليل من شأنها ووضعها في إطار محدود يقتصر على تفسير البيئة البدوية العربية، وقد عبر عن ذلك الانتقاد طه حسين في رسالته للدكتوراه عن " فلسفة ابن خلدون الاجتماعية" حينما تساءل: هل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية في أصل كل دولة؟ أليست هناك عوامل أخرى تشترك في تكوين أمة أو مملكة؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذي قامت عليه الدولة العربية والبربرية؟ وهل حقيقة أن الأسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هي واحدة في كل زمان ومكان وأنها ستبقى كذلك؟ " [انظر الترجمة العربية لكتاب طه حسين السابق التي قام بها محمد عبد الله عنان، ص ٩٩-١٠٠].

وبالإضافة إلى ما ذكرنا من رد على ذلك الانتقاد من خلال نص ابن خلدون

الذى لم ينظر إلى العصبية تلك النظرة الضيقة التى أرادوا حصره فيها، فإنه من الممكن القول بأنه إذا كانت المجتمعات اليونانية والرومانية أوالمجتمعات الحديثة الراقية اليوم لم تعرف " العصبية " بمعنى رابطة الدم والنسب والقربى، فإنها قد عرفتها بمعنى " الولاء والحلف" أو بمعنى " الرق والاصطناع" أو بمعنى " رابطة الحزب والمبدأ والعقيدة".

وعلى أى حال فإن استخدام مفهوم العصبية أو ما يقابله من اصطلاحات غربية قد شاع فى القرن التاسع عشر، فقد استخدمه فون كرامر، وحاول تطبيقه على المجتمعات الأوروبية خاصة على ألمانيا وفرنسا التى استعبدها الرومان ففقدت عزتها وعصبيتها، أما ألمانيا التى لم تغلب قط فقط حافظت عليها وأن ذلك هو السبب فى أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وإنما يتمتع بها الألمان. [انظر: د. طه حسين، نفس الكتاب، ص ٩٩-١٠٠، وأيضاً فون فيسندنك، ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر، مقالة ملحقة بكتاب د. طه حسين السابق، نقلها إلى العربية محمد عبد الله عنان، ص ١٨١].

ولا يفوتنا هنا أن ننوه إلى أن فكرة العصبية قد اتخذت طريقها إلى أوروبا أيضاً عبر فلاسفتها أمثال مكيافيللى ونيتشه، فإرادة القوة التى ذهب إليها مكيافيللى باعتبارها أصل الدولة ترادف فكره العصبية الخلدونية تماماً، مع فارق هام، هو لصالح فيلسوفنا العربى، حيث إنه لم يذهب فى فلسفته السياسية كما ذهب مكيافيللى إلى حد اباحة العنف والقتل والخيانة إذا ما اقتضتها مصلحة الحاكم، لأنه اعتبر أن تلك أعمالاً شريرة تعود على الحاكم وعلى الدولة ككل بأسوأ العواقب، ويرجع ذلك إلى أن فيلسوفنا لم يفصل بين الأخلاق والسياسة كما فعل مكيافيللى، بل أكد على ارتباطهما حينما ربط بين قوة العصبية واستمراريتها وبين قوة أخلاقها وخيرية أصحابها قائلاً" إن الشرف والحسب إنما هو بالخلال".

وإذا كنا - إلى الآن - قد تعمقنا النظر فى معنى العصبية ووسعنا من مفهومها عند ابن خلدون بحيث يمكن اعتبارها - كما قلنا - أساساً للحكم بمفهومه

الحديث ، فإننا نريد أن نؤكد على حقيقة هامة أخرى هي أن العبقرية هنا لم تكن مجرد عبقرية اكتشاف الفكرة الجديدة أو المبدأ الطريف، بل هي عنده قد تجاوزت ذلك إلى عبقرية التطبيق وهذا هو الأهم . فإلى أى حد نجح ابن خلدون فى استخدام فكرته تلك فى فلسفته للحكم وللتاريخ؟؟

(٢)

إن العصبية هى محور فلسفة الحكم عند ابن خلدون لأن " الرياسة لا تكون إلا بالغلبة والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه، فلابد فى الرياسة على القوم، أن تكون من عصبية الرئيس لهم، أقروا بالإذعان والاتباع " المقدمة، ب ٢، ف ١٢، ص ١٢٠).

والعصبية هنا – كما أكدنا من قبل – ليست مجرد القوة المقرونة بالتغلب عن طريق العنف وإنما قوة العصبية تستمد من الترابط بين أفرادها – أيا كان نوع هذه الروابط – كما تستمد من الأخلاق الحميدة التى يتمتع بها الرئيس ومن يشايعونه ويناصرونه فى رياسته.

وقيام الحكم عند ابن خلدون على العصبية قد قيد مفهوم الحكم عنده، فلم يلاحظ من أنواعه إلا الملكية لأن " الرياسة على القوم إنما تكون متناقلة فى منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية ... والرئاسة لابد وان تكون موروثة عن مستحقها" (ب ٢ – ف١٢ – ص ١٢٠). ولما كان الحكم وراثياً فى الدولة ومحصوراً فى العصبية الغالبة، فإن المحافظة على قوة العصبية يعنى المحافظة على الحكم فى يد أفرادها يتوارثونه جيلاً بعد جيل.

ومن هنا كان من الضرورى النظر فى أطوار العصبية واسقاط هذه الأطوار على الدولة ، فقوة الدولة من قوة حكومتها، وما يسرى على العصبية من قوانين النمو والفناء يسرى بنفس الصورة على الدولة. ولذلك ربط ابن خلدون بين نظريته فى أطوار العصبية وبين نظريته عن عمر الدولة، وكلتاهما تقوم على رأى علمى يؤمن به إيماناً راسخاً هو أن الكون والفناء هو طبيعة كل شىء، هو طبيعة كل

مكونات العالم المادية بما فيه من عناصر ومعادن ونباتات وإنسان، وهذه الطبيعة تسرى أيضاً على كل الأحوال الإنسانية " فالعلوم تنشأ ثم تدرس وكذا الصنائع وأمثالها. والحسب من العوارض التى تعرض للآدميين، فهو كائن فاسد لا محالة. وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل فى آبائه من لدن آدم إليه.. ومعنى كل ذلك أن كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه، شأن كل محدث" (المقدمة ، ب ، ف١٥، ص ١٢٤).

وعلى ذلك فإن العصبية شأنها شأن كل شىء تكون ثم تبلغ قمة مجدها ثم تفنى فى أطوار محددة يحددها ابن خلدون بحسه العلمى ومتأثراً بالقرآن وأحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) بأربعة حينما يقول " ثم ان نهايته (يقصد الحسب) فى أربعة آباء، وذلك أن بانى المجد عالم بما عاناه فى بنائه، ومحافظ على الخلال التى هى أسباب كونه وبقائه ، وابنه من بعده مباشر لأبيه، فقد سمع منه ذلك وأخذه عنه إلا أنه مقصر فى ذلك تقصير السامع بالشىء عن المعانى له، ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة، فقصر عن الثانى تقصير المقلد عن المجتهد، ثم إذا كان الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف، وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم، وليس بعصابة ولا بخلال لما يرى من التجلة (الاحترام والتعظيم) بين الناس، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ويتوهم أنه النسب فقط فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته.. فينغصون عليه ويحتقرونه.." (ب ٢ – ف ١٥ – ص ١٢٤).

وليست هذه الأطوار الأربعة للعصبية أطواراً جامدة أو حتمية الحدوث على هذا النحو، لأن العصبية والملك قد يدومان إذا ما حافظ أهل العصبية على قوتهم وتماسكهم، وإذا لم يتخل زعيم العصبية عن أهله وظل محافظاً على الخصال الحميدة التى جعلت عصبيته تسود وتحكم . ولكن لأن دوام الحال من المحال فى الأمور البشرية يكون " اشتراط الأربعة فى الأحساب إنما هو فى الغالب . وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم، وقد يتصل أمرها إلى الخامس أو

السادس إلا أنه فى انحطاط وذهاب ، واعتبار الأربعة من قبل الأجيال الأربعة: بان ومباشــر لــه، ومقلــد، وهـــادم، وهـــو أقـل مـايمكن" (ب ٢ - ف ١٥- ص ١٢٤- ١٢٥).

وبالطبع فإن ما يصدق على رابطة الدم والنسب يصدق بنفس القدر علـى أى نوع من أنواع العصبية سواء كانت بالمعنى القديم أو الحديث. فابن خلدون يربط بين تلك الأطوار للعصبية وبين ما يسـميه عمـر الدولـة، حيث يرى أن الدولـة لها أعمار طبيعية كالأشخاص " والدولة فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين، الذى هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايتــه" (ب ٣ - ف ١٤ - ص ١٥٢). وهـو يستشـهد هنـا بالآيـة الكريمة (حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة) [سورة الأحقاف - آية ١٥].

وإذا كان عمر الدولة لا يعدو ثلاثة أجيال، وكان عمر كل جيل أربعين سـنة، فإن عمر الدولة ككل لا يعدو مائة وعشرين سنة، وهو لايعتبر أن هذا العمر تقريبياً لأنه يعتقد أن ذلك هو الأجل المحتوم (فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) [سورة النمل، آية ١٦ - المقدمة ، ب ٣ ، ف ١٤، ص ١٣٥).

وهو يؤكد ذلك من خلال تحليلاته العلمية، حيث " إن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها[*] من شظف العيش والبسالة.. والاشتراك فى المجد، فلا تـزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهـم مرهـف وجـانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون" أما الجيل الثانى فدوره فى الدولة هو تحويلها من " البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك فى المجد إلى انفراد الواحد به وكسل البـاقين عن السعى فيه، ومن عز الاستطالة إلـى ذل الاستكانة، فتنكسر سورة العصبية بعض الشىء وتؤنس فيهم المهانة والخضوع". أما حال الدولة فى الجيل الثالث فهو حال ينذر بفنائها لأنهم فى هذا الجيـل "ينسون

(*) التوحش لا يعني عند ابن خلدون أكثر من شدة الطبع، وهو يرمز بهذه اللفظة للحياة الصحراوية البعيدة عن حياة المدن.

عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ، ويفقدون خلال العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته.. فيصيرون عيالاً على الدولة ... وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة.. حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت" (المقدمة – ب ٣ – ف ١٤ –ص ١٥٣).

ويستمر ابن خلدون فى تأكيد نظريته، فيقدم لنا ما يسميه " أطوار الدولة" وهى نظرية لا تخرج عن نظريته فى " عمر الدولة"، فكل ما هنالك من فارق هو أنه يرى أن السنوات التى تمر على الدولة خلال ثلاثة أجيال، يمكن تحليل ما يعتريها من تغيرات تختلف فى حال النشأة والارتقاء عنها فى حال الهرم والتبشير بالفناء . وهذه التغيرات المتعاقبة يمكن تقسيمها إلى خمسة أطوار كل منها يمثل حالة من حالات الدولة، فالدولة تنتقل – اذن فى أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها فى كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله فى الطور الآخر .. وحالات الدولة فى الغالب لا تعدو خمسة أطوار".

أما الطور الأول فهو " طور الظفر بالبغية.. والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدى الدولة السالفة.. ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور أسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لاينفرد دونهم بشىء".

أما الطور الثانى فهو " طور الاستبداد"، حيث ينفرد الملك دون قومه بالحكم ويحاول منعهم من المساهمة والمشاركة فى أمور الدولة ولا يكتفى بذلك بل " يكون صاحب الدولة فى هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع والإستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته" فيحول بينهم وبين الوصول إلى المناصب العليا فى الدولة.

أما الطور الثالث، فيكون هو " طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت، ويكون هدف الملك هو الاهتمام بكل ما من شأنه أن يخلده بين مواطنيه فيشيد المبانى الحافلة والمصانع العظيمة والمدن الجديدة المتسعة، ويستقبل وفود الدولة الأخرى،

ويحاول الانفاق على مواطنيه والتوسع فى ايجاد الرزق لهم ويبذل جهده فى تحسين أوضاعهم حتى تظهر مظاهر ذلك فى ملبسهم ومأكلهم وأسلحتهم فيباهى بهم الدول المسالمة، ويرهب المعادية.

أما الطور الرابع، فهو " طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة فى هذا قانعاً بما بنى أولوه، مقلداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل .. ويرى أن فى الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده"، ومسالمة الحاكم فى هذا الطور لجيرانه واجبة فهو يؤثر السلامة فيقلد أسلافه فى كل الشئون الداخلية للدولة ، كما يعقد المعاهدات السلمية مع أعدائه.

أما الطور الخامس والأخير، فهو " طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة فيه متلفاً لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ، والكرم على بطانته وفى مجالسه.. فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه ولا يكون معه برء إلى أن تنقرض " (المقدمة، ب ٣، ف١٧، ص ١٥٧ - ١٥٨).

ويحسن ابن خلدون احكام تحليلاته العميقة ونظريته الخصبة، بالتوقف كثيراً عند تحليل عوامل الفناء التى تسرى فى الدولة شيئاً فشيئاً فى كافة مظاهر حضارتها وتمدينها، ولنلاحظ كيف استطاع أن يحصر أسباب تدهور هذه المظاهر حصراً جامعاً. فيبين العوامل المادية، اقتصادية كانت أو ناشئة عن اتساع الدولة، والعوامل التى تنشأ عن طبيعة البشر المجبولة على الصراع والتنازع والأنانية، والعوامل الأخلاقية التى تبدل أخلاق أهل الدولة والعصبية الحاكمة من حال الخيرية والصلاح إلى حال الفساد والانغماس فى ألوان الترف واللذات.

وهو يبدأ تعديد أسباب التدهور من النظر فى الهيئة الحاكمة، فيؤكد ما سبق وأن قرره حول العصبية القوية التى استطاعت التغلب على كل العصبيات الأخرى ومزجها فى عصبيتها، فتؤلف بين تلك العصبيات وتصيرها عصبية واحدة شاملة،

ولكن الفساد يبدأ حينما تبدأ تلك العصبية الأولى في الانفراد بالحكم دون أن تتيح فرصة للعصبيات الأخرى للمشاركة والمساهمة في أمور الدولة، وذلك لما جبلت عليه الطبيعة الحيوانية في البشر من الكبر والأنفة، وبالإضافة إلى ذلك، يبدأ الحاكم من تلك العصبية الأولى محاولته هو للانفراد بالحكم دون عصبيته، وينفرد به ما استطاع حتى لايترك لأحد منهم لاناقة ولا جملا، فينفرد بذلك المجد بكليته، ويدفعهم عن مساهمته. وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا للثاني أو الثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها، إلا أنه أمر لابد منه في الدول" (المقدمة، ب ٣ – ف ١٠ – ص ١٤٩).

أما العامل الثاني، فهو فقدان الأمة قوتها وانغماس أهلها في الترف والعودة إلى تقليد الأسلاف الذين أخذوا الحكم عنهم، فيفقدون عنصر جدتهم وقوتهم، " وذلك أن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها، كثر رياشها ونعمتها، فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته ويذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم ، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأنيق .. إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التي للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها " (ب ٣ – ف ١١ – ص ١٥٠).

أما العامل الثالث فهو ركون الأمة إلى الدعة والسكون بإصطلاح ابن خلدون، وهو عامل يرتبط بالعاملين السابقين حيث يكون نتيجة طبيعية لها، " وذلك أن الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة، والمطالبة غايتها الغلب والملك، وإذا حصلت الغاية انقضى السعي إليها، فإذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه، وآثروا الراحة والسكون والدعة ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك... فيبنون القصور ويجرون المياه ويغرسون الرياض ويستمتعون بأحوال الدنيا ويؤثرون الراحة على المتاعب .. ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم ولا يزال ذلك يتزايد فيهم إلى أن يتأذن الله بأمره وهو خير الحاكمين"

(المقدم، ب ٣ ، ف ١٢ — ص ١٥٠).

أما العامل الرابع ، فهو العامل الاقتصادى الذى ينشأ عن الاقتصاد الساكن الذى لا تجديد فيه، ولا إعادة بناء، " فإذا كثر الترف فى الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذى هو السلطان إلى الزيادة فى أعطياتهم حتى يسد خللهم ويريح عللهم والجباية مقدارها معلوم ولا تزيد ولا تنقص، وان زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً". ولا شك أن النتيجة المنطقية المترتبة على تلك الحالة الاقتصادية الراكدة أن يحاول السلطان اتخاذ اجراءات تمكنه من التقليل من نفقات الدولة، " فينقص عدد الحامية .. إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد ، فتضعف الحماية لذلك وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول .. ويأذن الله فيها بالفناء الذى كتبه على خليقته " (المقدمة ، ب — ٣ ف ١٣ — ١٥١).

ويؤدى سريان هذه العوامل الأربعة الرئيسية واستفحالها فى الدولة بالطبع إلى النتيجة المحتومة التى يلخصها ابن خلدون بقوله: " إنه اذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم " (ب ٣ — ف ١٣ ص ١٥٠). و " الهرم إذا نزل بالدولة لايرتفع ".

وأعتقد أنه مع وضعنا فى الاعتبار محدودية البيئة، ومحدودية المساحة، ومحدودية الملاحظات والوقائع، وتلك قد تكون عيوباً شابت نظرة ابن خلدون الفلسفية الشاملة للتاريخ ، فإن هذه العيوب تتضاءل إذا ما دققنا النظر فى الأطر النظرية العامة لنظرية فيلسوفنا دون أن نحصر أنفسنا فى تلك الأمثلة الواقعية التى قدمها ليؤكد صحة نظريته، فتلك الأمثلة قد يتكافأ فيها ملاحظتنا لعوامل القوة مع ملاحظتنا لعوامل الضعف، فما نراه فلسفياً عامل ضعف، قد يراه رجال العلم الوضعى عامل قوة، والعكس.

ولذلك، فلا نغالى حينما نقرر أن نظرية ابن خلدون فى تفسير عوامل نشأة الدولة وعوامل انهيارها، هى نظرية فلسفية شاملة تصلح لتفسير الحضارات، فذلك

المعيار الذى وضعه للتفسير هو معيار شامل يصلح تطبيقه على أى دولة أو حضارة كانت، وفى أى عصر كانت، فنظرية ابن خلدون تماثل نظرية «شبنجلر (١٨٨٠ – ١٩٣٦م) فى عمر الحضارة، فالأخير يرى أن الحضارة تولد وتنمو فى تربة بيئة يمكن تحديدها تحديداً دقيقاً ، وأن الحضارة ككل كائن حى لها طفولتها وشبابها ونضوجها وشيخوختها، وأنها تموت عندما تحقق روحها جميع امكاناتها الباطنية، وأن الحضارة عندما تحقق هذه الأمور وتستنزف امكانات روحها فى تجسيد هذه الانجازات تتخشب وتتحول إلى مدنية، وأخيراً تتجاوز المدنية إلى الانحلال والفناء.

ولقد لخص ابن خلدون تلك النظرية لشبنجر فى جملة واحدة يقول فيها: " إن المدنية هى نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير". فالمدنية عند اشبنجلر تقابل المدنية عند ابن خلدون، وهى عند كليهما، تعنى الانتقال من حال الحضارة بكل ما تعنيه من حيوية أخلاقية واقتصادية وسياسية وعملية إلى الجمود عند مظاهر معينة للترف والفساد والانحلال الخلقى والاقتصادى. وقد تنبأ أشبنجلر بناء على ذلك بانهيار الحضارة الغربية بالنظر إلى أنها قد تحولت من حضارة فتية إلى دور شيخوختها بما يتمثل فيهامن مظاهر المدنية الجامدة، فقد أصبحت المدنية الغربية مدنية تشيع الاضطراب والقلق فى نفوس أبنائها، لأن الإنسان فيها أصبح لا يؤمن إلا بالتفسير السببى ولا يفهم التجربة الحية اللاحسية، كما فقد كل مميزات الدم والقومية والشعور بالتقاليد وهو لذلك عقيم، وعقمه يدل على أنه يمم شطر الموت، فهو قد فقد الرغبة فى الحياة.

وهذا فيلسوف غربى آخر، هو البرت اشفيتسر يقدم نفس التصوير الذى وجدناه عند ابن خلدون واشبنجلر، فيكتب فى عام ١٩٢٣ فى كتابه " فلسفة الحضارة" يقول : إن الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزماً واضحاً صادقاً على بلوغ التقدم ويكرسون أنفسهم، تبعاً لذلك، لخدمة الحياة وخدمة العالم. وفى الأخلاق وحدها نجد الدافع القوى إلى مثل هذا العمل، فنتجاوز حدود وجودنا . إن شيئاً ذا قيمة لم يتحقق فى هذه الدنيا إلا بالحماسة والتضحية بالنفس" (انظر ص ٥ –٦).

فهو يربط كابن خلدون بين القوة والحماسة لدى من يريدون بناء حضارة قوية وبين الأخلاق الحميدة التي يجب أن يتمتعوا بها، وهو كابن خلدون يرى في الانحلال الأخلاقي مظهراً قوياً من مظاهر انحلال الحضارة. (انظر نفس الكتاب ، ص ٢٠ — ٣٣).

وبعد، فهذا جانب واحد من عناصر فلسفة ابن خلدون السياسية والتاريخية، ورغم أن عنصر " العصبية" هو نقطة الارتكاز، وهو أحد العناصر الأساسية في فلسفته، الا أنه ليس العنصر الوحيد. ففلسفة ابن خلدون فلسفة خصبة زاخرة، اذ تمتلئ " المقدمة " بكنوز فلسفية تؤكد أن الفلسفة الإسلامية العربية لم تتوقف عند ابن رشد، بل نستطيع القول إنه توقف عنده تيار تبعيتها للفلسفة اليونانية الغربية، وانحصارها في مجال المباحث الميتافيزيقية والمنطقية المختلفة ، وبدأت مع ابن خلدون عصر استقلالها وأصالتها وجدتها. فهل آن لنا أن نعي هذه الحقيقة ونواصل طريق ابن خلدون في الإضافة إلى تيار الفكر العالمي بأصالة وعمق كما فعل!!!

أهم مصادر الفصل الحادى عشر

(١)ابن خلدون : المقدمة: عن تحقيق على عبد الواحد وافى ، مطبعة دار الشعب ، بدون تاريخ.

(٢) على عبد الواحد وافى: ابن خلدون: الطبعة الثانية، المملكة العربية السعودية، دار عكاظ للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.

(٣) ساطع المصرى: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجى، القاهرة ، ١٩٦٥م.

(٤) جاستون بوتول: ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية : ترجمة عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢ ، ١٩٨٤م.

(٥) عبد الرازق المكى: الفكر الفلسفى عند ابن خلدون : مطابع رويال بالإسكندرية، ١٩٧٠م.

(٦) عبد المجيد مزيان: النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون: منشورات مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع ، الكويت ، ١٩٨١م.

(٧) طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان.

(٨) زينب الخضرى: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٧٩م.

(9) Flint (R): History of the Philosophy of History, W. Blasrwood and Sons LTD., 1894.

(10)Toynbee (A.): A study of history, Vol, III, Oxford University Press, London, 1948.

(١١)البرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة: ترجمة عبد الرحمن بدوى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، بدون تاريخ.

(١٢) اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيبانى، منشورات مكتبة الحياة ببيروت، بدون تاريخ.

الباب الرابع

فلاسفة غربيون محدثون

الفصل الثانى عشر

مكيافيللى .. والأمير

مكيافيللى.. و «الأمير»

فى عام ١٤٦٩م ولد نيقولو مكيافيللى فى فلورنسة لأب يعمل محامياً مشهوراً بين مواطنيه، لأسرة توسكانية عريقة. وقد أتاحت له تلك النشأة أن يشترك اشتراكاً فعلياً فى حياة مدينته السياسية المضطربة، فقد عاصر مرحلة ازدهارها على يد الأمير المديتشى الذى أطلق عليه الفلورنسيون لورنزو العظيم، كما عاصر احتلالها على يد الملك شارل الثامن ملك فرنسا، كما عاصر حكومتها الثيوقراطية الدينية التى أقامها سافونارولا والتى انتهت بإعدامه وإحراق جثته عام ١٤٩٨. وقد انتخب مكيافيللى آنذاك سكرتيراً للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسة التى تشرف على الشئون الخارجية والعسكرية، مما مكنه من أن يكون من واضعى السياسة ومن مخططيها لدرجة أنه مثل بلده فى أربع وعشرين بعثة دبلوماسية لدى فرنسا وانجلترا وروما. ولقد حدث تطور خطير فى الموقف السياسى بعد انقضاء ثلاثة عشر عاماً من مشاركته فى الحكم حينما جاء الجيش الفرنسى من جديد إلى فلورنسة واضطر أهلها تحت ضغط الفزع والخوف إلى استدعاء آل مديتشى وخرج مكيافيللى بدوره منفياً من مدينته لأنه كان يناصر الجمهورية وكان خادماً أميناً لها.

ولقد كان هذا المنفى ، رغم ما عانى فيه من ضائقة مالية، هو السبب الذى مكنه من التفرغ للتأمل فى أحوال إيطاليا المنقسمة إلى إمارات كل منها تمثل دولة مدينة مستقلة، وتشتد بينهما الصراعات والحروب . وفكر فى السبيل إلى توحيد هذه الإمارات وكيفية تكوين إيطاليا المتحدة !!.

وانتهى إلى نتيجة هى أن السبيل إلى ذلك هو أن يتولى أحد الأمراء الأقوياء من ذوى الأصل العريق والعقل الراجح قيادة إمارته القوية واجتياح الإمارات الأخرى لضمها، ومن ثم توحيد إيطاليا . ولقد رأى مكيافيللى فى حفيد أسرة

المديشى – وربما كان هذا محاولة للتقرب إليه ليعود إلى الأضواء من جديد – هذا الأمير المنتظر، فكتب مؤلفه " الأمير" وأهداه إليه ليكون هادياً له ومرشداً فى تحقيق ذلك. ولقد اتضح فى الكتاب صدى خبرة صاحبه بشئون السياسة والحكم فى أوروبا، كما عبر عن مدى إلمامه بمتطلبات الواقع السياسى وضرورة تجاوزه. أى تجاوز التجزئة إلى الوحدة، وتجاوز الاضطراب إلى الاستقرار .

ولقد كان هذا الكتاب هو السبب فى شهرة صاحبه وسوء طالعه فى آن واحد، برغم ما لصاحبه من مؤلفات أخرى – كان أشهرها " المطارحات" و" تاريخ فلورنسة"– عداه.

ولقد اشتهر من أفكار مكيافيللى السياسية العديدة فكرة " أن الغاية تبرر الوسيلة " التى استخدمت باستمرار أسوأ استخدام ، واستغلت فى الاستشهاد فى كل موضع يريد فيه الناس وصف الدهاء والخبث والغدر والخيانة فى السلوك والأخلاق، لدرجة أن المكيافيللية أصبحت صفة تحمل من المعانى الكثير مما تحمله كلمة الشيطان من معان شريرة.

وكان ذلك من خلال تفسير العبارة السابقة على أنها تعنى أن المهم هو الوصول إلى الغاية المنشودة للشخص أو للحاكم دون الاهتمام بتلك الوسيلة التى تمكنه من الوصول إلى هذه الغاية. وهذه الوسيلة المكيافيللية تفهم دائماً على أنها وسيلة شريرة لا أخلاقية. وقد يكون لهذا الفهم الشائع ظلا من الحقيقة إذا ما عرفنا أن من أحجار الزوايا فى فلسفة مكيافيللى السياسية إيمانه بضرورة فصل علم السياسة عن الأخلاق. ولقد نجح فعلاً فى تحقيق هذا الفصل وكان ذلك من أهم اضافاته لعلم وفلسفة السياسة حيث أن الفلسفة السياسية القديمة لم يكن فلاسفتها – من الشرقيين القدماء ككونفشيوس واليونانيين كأفلاطون وأرسطو – يفصلون بين السياسة والأخلاق، بل كانوا يعتبرون أن كليهما امتداد للآخر، فالسياسى يجب أن يكون فاضلاً ، والرجل الفاضل يجب أن يكون على قمة مؤسسات الدولة السياسية.

ولكن هل كان مكيافيللى يقصد ذلك الفهم الشائع والذى تسبب فى تلك الشهرة السيئة السمعة له؟؟

الحق أن مكيافيللى لم يكن ينادى بأن الغاية تبرر الوسيلة بمعنى أن على الأمير أن يصل إلى الحكم بأى وسيلة شاء، وإنما كانت قضيته الأساسية هى تعديد الطرق المتبعة فعلاً من الأمراء للارتقاء إلى الحكم وكان يضرب الأمثلة التاريخية العديدة على تلك الوسائل التى اتبعوها فعلاً. وكانت نصائح مكيافيللى إلى الأمير دائماً فى كل تلك الأحوال أن يحاول كسب رضى الشعب، لأن كسب الشعب إلى جواره هو من الأهمية بمكان إذ إن صداقة الشعب والوصول إلى الحكم عن طريقها أفضل من صداقة النبلاء والوصول إلى الحكم عن طريق مصانعتهم.

فالوصول إلى الحكم عن طريق هؤلاء النبلاء – أيا كانت صورة ذلك – قد يكون سهلاً فى بعض الأحيان. لكن كرسى الامارة فى هذه الحالة سيكون من الصعب الحفاظ عليه لأن النبلاء سيعاملونه حينذاك كأنداد له وسينشب بينه وبينهم دائماً الصراع على السلطة. فمكيافيللى يقول فى الفصل التاسع من " الأمير" فى معرض حديثه عن " الإمارات المدنية" التى هى أقرب الإمارات التى يتحدث عنها إلى ما نسميه اليوم بالحكومات الديمقراطية على اعتبار أن المواطن فى تلك الإمارات لا يرتفع إلى مرتبة الإمارة (الحكم) إلا عن طريق تأييد رفاقه ومواطنيه وليس عن طريق الحظ أو الجريمة أو العنف أو الخديعة كما يحدث فى الإمارات الأخرى يقول: " إن هدف الشعب أنبل من أهداف النبلاء، فهؤلاء يريدون أن يظلموا وأولئك يريدون مجرد وقاية أنفسهم من ظلم الآخرين. ومن واجبنا أن نقول أيضاً أن الأمير لا يستطيع حماية نفسه من شعب ناقم عليه بالنظر إلى كثرة عدد أفراد الشعب، ولكنه يستطيع أن يحمى نفسه من عداء العظماء لأنهم قلة، وإن أسوأ ما ينتظره الأمير من شعب ساخط عليه أن يتخلى هذا الشعب عنه" (انظر الترجمة العربية لخيرى حماد ، نشرة بيروت، الطبعة ١٢، ف ٩ – ص ١٠٤).

ولا يعنى ذلك مجرد أن مصلحة الأمير أن يكسب شعبه لمجرد أنه بفضله سيحافظ على كرسى الحكم، وإنما أيضاً لأن الأميرلن يجد له أى ملجأ يلجأ إليه فى ظل أى ظروف صعبة تمر به إلا الشعب، فمكيافيللى يرى " أن من الضرورى لكل أمير أن يكسب صداقة شعبه وإلا فإنه لا يجد أى ملجأ له فى أوقات الشدة والضائقة" (ف ٩-ص ١٠٦).

ومن جانب آخر لم يكن مكيافيللى يدعو الأمير مطلقاً إلى أن يصل إلى الحكم بأى وسيلة كانت لأن من الوسائل مايرفضه، فهو على سبيل المثال يرفض أن تكون النذالة والخديعة وسيلة لذلك فهو يقول " لايمكننا أن نطلق صفة الفضيلة على من يقتل مواطنيه ويخون أصدقاءه ويتنكر لعهوده ويتخلى عن الرحمة والدين وقد يستطيع المرء بواسطة هذه الوسائل أن يصل إلى السلطان، ولكنه لن يصل عن طريقها إلى المجد " (ف ٨ - ص ٩٨).

وقد اعتبر مكيافيللى أن معيار قوة الدولة هو قوة تحصيناتها وقوة حاكمها إلى جانب تمتعه بحب شعبه وحرصه على إدامة هذا الحب اذ " لايمكن لأى إنسان أن يهاجم تبعاً لذلك الأمير الذى يملك مدينة منيعة والذى لا يعرض نفسه لكراهية رعاياه " (ف ١٠ - ص ١١١)، و " ليس من السهل الهجوم على رجل أجاد الدفاع عن مدينته وقابله رعاياه بالحب" (ف ١٠ - ص ١١٠). . ولكن الأمر عند فيلسوفنا يبدو بوضوح حينما نتساءل عن أى السبل هو الأفضل فى الوصول إلى الحكم والإبقاء على وحدة الدولة باستمرار . هل هو قوة الحاكم وقوة الدولة أم الحب المتبادل بين الشعب والحاكم؟!.

إنه يعتقد أن أى شىء فى الدولة مستمد من قوتها، فالقوة هى المحور الأساسى الذى تدور حوله نظرياته السياسية العملية، وهو يعبر عن رأيه بوضوح وبساطة حينما يقول : " عندما تفتقر الدولة إلى السلاح الكافى، تنعدم القوانين الجيدة، وعندما تكون جميع الدول مسلحة تمام التسليح تكون جميع قوانينها جيدة" (ف ١٢ - ص ١١٧).

فلا شك اذن فى أنه كان يعتبر أن نواة الدولة هى القوة. ولا شك عند الكثيرين من دارسى مكيافيللى مثل كريستيان غاوس فى أنه كان أقرب إلى الواقعية وإلى الواقع السياسى عندما اعتبر أن الدولة قوة توسعية ديناميكية من كثيرين من مفكرى القرنين التاسع عشر والعشرين ، وهو بهذا الاعتبار أكثر عصرية من هؤلاء. ولكنه من ناحية أخرى يُعد بعيداً عن تلك العصرية حينما يتمسك فى مؤلفاته بتلك المأثورة التاريخية التى تدعى الجمهورية الرومانية، فقد عثر فى روما على مثله السياسى الأعلى فكانت ترمز فى رأيه إلى ذروة ما حققه الإنسان وهى خير ما ابتكره الإنسان من أنواع الحكم وصوره.

وعلى أى حال، فقد كان إعجابه بالجمهورية الرومانية نابعاً من إعجابه بقوتها، تلك القوة التى خلقت أعظم القوانين فى التاريخ، اذن لقد انعكست القوة السياسية والعسكرية على القانون، فجعلته محكماً فى صياغته، عظيماً فى شموله واتساعه ، مهاباً من قبل الجميع.

ومن هنا فقد ترك مكيافيللى الحديث عن القوانين وفضل أن يركز حديثه عن الأسلحة (وهى سر القوة وعلتها) فطالما أن القوانين الجيدة تتوفر حين تتوفر الأسلحة القوية، فالأولى ببحثه إذن هو الأسلحة . ولقد خصص جانباً كبيراً من كتابه " الأمير" لدراسة الأشكال المختلفة للجند . وهم أسلحة الدولة فى ذلك العصر. فمنهم المتطوعة ومنهم المرتزقة. وهو يفضل أن يكون جند الأمير خاصة به وليسوا مرتزقة لأن الأخيرين " قوات غير مجدية وهى تنطوى على الخطورة إذ إن أحد الأمراء لو اعتمد فى دعم دولته على قوات المرتزقة فلن يشعر بالاستقرار أو الطمأنينة لأن هذه القوات مجزأة وطموحة ولا تعرف النظام ولا تحفظ العهود والمواثيق وهى تتظاهر بالشجاعة أمام الأصدقاء وتتصف بالجبن أمام الأعداء" (ف ١٢- ص ١١٨). ولا أعرف تحليلاً أدق ولا أعمق من هذا التحليل المكيافيللى لدخائل جندى المرتزقة وطبيعته وعدم جدواه للدولة أو للحاكم.

ومن تلك القوات ما يسميه بالقوات الإضافية وهى قوات الجار القوى التى قد يستدعيها الأمير لمساعدته وهى تشبه فى عدم جدواها قوات المرتزقة، فهى إذا خسرت فالمستعين بها هو المهزوم، وإذا انتصرت فقد غدى المستعين بها أسيرها . (ف ١٣ – ص ١٢٥). ولذلك فهو ينصح الحاكم أى حاكم بأن لا يستعين بقوات غيره لحمايته أو الدفاع عن دولته " فالأمير العاقل يتجنب تلك القوات ويؤثر أن يخسر المعارك بقواته على أن يكسبها بقوات سواه واثقاً من أن النصر الذى يتحقق بفضل القوات الأجنبية لا يمكن أن يعتبر نصراً " (ف ١٣ – ص ١٢٧).

ويؤكد مكيافيللى نظريته تلك فى القوة بالتأكيد على الأمراء (الحكام) بألا ينشغلوا مطلقاً عن تعضيد قواتهم وتقوية جيوشهم الخاصة والمداومة على التدريب والإكثار من دراسات التطوير لهذه القوات ولأسلحتها فى أوقات السلم بجدية أكثر منها فى أوقات الحرب، لأن فقدان الإمارة مرتبط دائماً – كما يدل على ذلك استقراء أحداث التاريخ السابقة – بانشغال الأمراء بالترف والرخاء أكثر من انشغالهم وتفكيرهم بتطوير السلاح وأمر الجيوش.

وكأن مكيافيللى هنا يكرر نظرية ابن خلدون فى العصبية. فرغم اختلاف منطلقاتهما ومصطلحاتهما، إلا أن كليهما يرى فى القوة سر قيام الدول والحفاظ عليها، ويرى أن الانشغال بالترف والرخاء سر انهيارها.

ولقد كان مكيافيللى يعرف حق المعرفة أنه إنما يتحدث عن نظرية ينكرها الكثيرون من معاصريه، بل لا يكادون يفكرون فيها، فقد كان المعروض والمقبول من أفكار وفلسفات سياسية جميعها فلسفات مثالية بعيدة عن دراسة الواقع والتعبير عنه بصراحة ووضوح ، ولذلك فهو يقول مؤكداً واقعية غير مسبوقة – اللهم إلا عند فيلسوفنا العربى الفذ ابن خلدون–، " إنى أرى أن من الأفضل أن أمضى إلى حقائق الموضوع بدلاً من تناول خيالاته ... لأن الطريقة التى نحيا فيها تختلف كثيراً عن الطريقة التى يجب أن نعيش فيها، وأن الذى يتنكر لما يقع سعياً منه وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدى إلى دماره بدلاً من أن يؤدى إلى الحفاظ عليه".

ولقد حقق مكيافيللى أقصى قدر من الواقعية فى عرض آرائـه السياسية دون خشية الاتهام بأى تهم يمكن أن تلحق بـه مـن جـراء هـذه الجرأة الشديدة وتلـك الشجاعة التى تحلى بها فى عرض تلك الأراء. وكـان مـن أهـم الموضوعـات التـى تعرض لدراستها من هذا المنطلق موضـوع صفـات الحـاكم (أو الأمـير) ، حيث عرض للتعـارض بيـن الصفـات الأخلاقيـة ، فـلا شـك – فـى رأى مكيـافيللى – أن جميع الناس ترى أن يتمتع الأمير بكل صفات الطيبة والخيريـة، اذ يجـب أن يكـون كريماً متحرراً ، رحيماً وفياً بعهوده ، شجاعاً طاهراً ، صريحاً متديناً .

ولما كان من المستحيل أن يكـون الأمـير متمتعاً بكـل هـذه الصفـات الخـيرة جميعها لأن الأوضاع الانسانية لا تسمح بذلك، " فإن من الضرورى – فـى رأيـه – أن يكون الأمير من الحصافة والفطنـة بحيث يتجنب الفضـائح المترتبـة علـى تلـك المثالب التى قد تؤدى به إلى ضياع دولته. وأن يقى نفسه ما أمكن من تلك التى قد لا تؤدى إلى مثل هذا الضياع على أن يمارسـها دون أى تشـهير إذا لـم يتمكـن مـن التخلى عنها، وعليه أن لا يكترث بوقوع التشهير بالنسبة إلى بعض المثالب إذا رأى أن لا سبيل إلى الاحتفاظ بالدولة بدونها. إذ إن التعمق فى درس الأمور يؤدى إلـى العثور على أن بعض الأشياء التى تبدو فضائل تؤدى إذا اتبعت إلى دمار الإنسـان، بينما هناك أشياء أخرى تبدو كرذائل ولكنها تؤدى إلى زيادة ما يشـعر بـه الإنسـان من طمأنينة وسعادة " (ف ١٥، ص ١٣٦ – ١٣٧).

فلقد كان مكيافيللى اذن يؤمن بنسـبية الفضـائل بشـكل عـام، وبنسـبيتها بشـكل خاص كذلك. وهذا رأى فلسفى قديم منذ أيام السوفسطائيين اليونان الذين ربطوا بيـن السلوك وبين ما يترتب عليه من نتيجة نافعة، فإن كان الفعل الأخلاقى يـؤدى إلـى منفعة صاحبه فهو خير، وإن أدى إلى ضرره فهو شر.

وهذا ما يراه مكيافيللى مناسباً للحاكم، فإن أخذنا مثلاً فضيلة الكرم التى يرى الجميع أنها صفة يجب أن يتحلى بها الحاكم، فإن مكيافيللى يرى " أن من الخـير أن يعتبر الإنسان كريماً ، ومع ذلك فإن الكرم على النحو الذى يفهمه النـاس قد يـؤدى

إلى إيذائك" والإيذاء المقصود هنا هو الذى يتعلق بالحاكم كما قد يتعلق بشعبه على حد سواء. فأحياناً ما يكون كرم وسخاء الحاكم دافعاً لأن يبتز شعبه ويكثر من فرض الضرائب عليه، وكثيراً ما يعود هذا السخاء على قلة قليلة من أفراد شعبه. وإذا ما شعر الحاكم يوماً بأنه يجب أن يقلل من هذا السخاء (أى يقلل من نفقاته ونفقات حاشيته)، وبالتالى يقلل من فرض الضرائب على عامة الشعب فإنه سيتهم من قبل هذه القلة بالبخل. " وعلى الأمير (الحاكم) تبعاً لذلك، إذا كان يعجز عن ممارسة فضيلة الكرم دون المجازفة باشتهار أمره، أن لا يعترض إذا كان حكيماً عاقلاً، على تسميته بالبخل.

وسيرى الناس مع مضى الزمن أنه أكثر سخاء مما كانوا يظنون ، وذلك عندما يرون أنه عن طريق تقتيره أصبح يكتفى بدخله، ويؤمن وسائل الدفاع اللازمة ضد كل من يفكر باشهار الحرب عليه، ويقوم بمشاريع كثيرة دون أن يرهق شعبه، ويكون بذلك كريماً حقاً مع جميع أولئك الذين لا يأخذ منهم أموالهم وهم كثر للغاية، وشحيحاً مع أولئك الذين لايهبهم المال، وهم قلة ضئيلة. وقد رأينا فى عصرنا أن الأعمال العظيمة يحققها أولئك الذين يوصمون بالبخل" (ف ١٦ – ص ١٣٩).

وهكذا ينتهى مكيافيللى إلى تفضيل البخل على الكرم، ان كان هذا البخل سيؤدى إلى خير الدولة ككل. وهكذا الأمر عنده دائماً فإن التعارض بين ما نسميه فضيلة وما نسميه رذيلة قد يكون تعارضاً زائفاً إذا ما ربطنا بين ممارسة كليهما والنتائج المترتبة على ذلك وخاصة فى عالم السياسة. ويؤكد مكيافيللى هذا الأمر باستمرار، ولنضرب مثلاً آخر على ذلك ، وهو يتلخص فى سؤال : هل من الخير أن يكون الحاكم (الأمير) محبوباً أو مهاباً؟ !

والإجابة فى رأيه تكون ببساطة، أن من الواجب أن يخافه الناس وأن يحبوه فى آن واحد، ولما كان من العسير أن يجمع بين الأمرين فإن من الأفضل أن يخافوه على أن يحبوه، هذا إذا توجب عليه أن يختار بين الأمرين. " ومع ذلك،

علـى الأمـير - فـى رأى مكيـافيللى - أن يفـرض الخـوف منـه، بطريقـة ، يتجنـب بواسطتها الكراهية إذا لـم يضمـن الحـب، اذ إن الخـوف وعـدم وجـود الكراهيـة قد يسيران معاً جنباً إلى جنب " (ف ١٧ - ص ١٤٤).

ويلخـص مكيـافيللى رأيـه فـى هـذه القضيـة بقولـه : " وهكـذا فمـن الخـير أن تتظاهر بالرحمة وحفظ الوعد، والشعور الإنسانى النبيـل والأخلاقـى، والتديـن، وأن تكون فعلاً متصفاً بها، ولكن عليك أن تعد نفسـك عندمـا تقتضـى الضـرورة لتكـون متصفاً بعكسها. ويجب أن يفهم أن الأمير - ولا سيما الأمـير الجديـد - لا يسـتطيع أن يتمسك بجميع هذه الأمور التى تبـدو خـيرة فـى نظـر النـاس إذ إنـه سيجد نفسـه مضطراً للحفاظ على دولته لأن يعمل خلافاً للأخلاص للعهود، وللرأفـة والانسـانية والدين . ولذا فإن من واجبه أن يجعل عقله مسـتعداً للتكيـف مـع الريـاح ووفقـاً لمـا تمليه اختلافات الظروف . وأن لا يتنكر لما هو خير إذا أمكنه ذلك شريطة أن ينزل الإساءة والشر إذا ما اضطر إلى ذلك" (ف ١٨ - ص ١٥٠).

ويبدو أن إيمان مكيافيللى بهذه القيـم المتعارضـة التـى يجـب أن يتصـف بهـا الأمير، فيظهر منها ماشاء، ويختلف سلوكه تبعـاً لاختـلاف الظـروف التـى تمـر بـه وبدولته، قد جاء مـن خـلال إيمانـه الـذى لـم يتزعزع بسـوء طويـة البشـر عمومـاً، وبأنهم يتصفون بالأنانية وحب الذات سواء كانوا حكامـاً أو محكومين ، فمـا رغبـة المواطن فى تأمين حياته والاكثار من أملاكه والحفاظ عليها إلا نتيجة لتلك الأنانية، وما رغبة الحاكم وسعيه إلى تقوية وتوسيع سلطاته وسلطانه إلا نتيجة لهذه الأنانيـة، وما قيام الحكومات وضرورتها إلا لتحقيق تلك الرغبات المتولدة عنها، كما أن نشأة القوانين هى للحد منها لدى الفرد ولتنظيم العلاقات بين البشر.

ولا شك أن إدراك مكيافيللى لهذه الحقيقة يعد أحد جوانـب أصالتـه الفكريـة، فقد أضحـت هـذه الحقيقـة بعـد ذلـك هـى حجرَ الزاويـة فـى فلسـفة تومـاس هوبـز الأخلاقية والسياسية، كما كانت ردود الفعل لهذه الحقيقة قوية عنـد فلاسـفة السياسـة من بعد مكيافيللى وهوبز، حيث تولدت فلسفة جـون لـوك الليبراليـة مـن خـلال نقده

لهوبز من ناحية وفيلمر من ناحية أخرى. وهكذا تدفق تيار الفلسفة السياسية الغربية الحديثة منذ هذه الآراء الجريئة التي أعلنها مكيافيللي وطالب فيها بفصل السياسة عن الكنيسة من جانب، وعن الأخلاق من جانب آخر.

وان كانت السمعة السيئة قد لحقت به بعد وفاته عام ١٥٢٧، ومنذ نشر كتابه " الأمير" للمرة الأولى على أثر هجوم الكاردينال الإنجليزي بولس Polus، فإنه قد استعاد مكانته التي تليق به منذ القرن الثامن عشر، حيث ترجمت مؤلفاته إلى لغات العالم المختلفة، ونال تقدير جان جاك روسو رغم معارضته لآرائه، وشهد له هيجل فيلسوف القرن التاسع عشر بالعبقرية، وأضحى " الأمير" من المعالم الرئيسية في تاريخ علم وفلسفة السياسة الغربيين.

ولم يقتصر تأثيره على النظريات السياسية فقط، بل إنه تجاوز ذلك فأثر تأثيراً واسعاً على مجريات السياسة العملية، فقد درسه واستخدم آراءه العديد من الملوك والوزراء الذين تباينت اتجاهاتهم وأهدافهم أمثال كريستينا ملكة السويد، وفريدريك ملك بروسيا، وبسمارك. ولقد اتسعت دائرة هذا التأثير في قرننا الحالي فأثر فيمن ثاروا على أنظمة الحكم التقليدية القديمة، فقد اختاره موسوليني موضوعاً لأطروحته للدكتوراه، كما كان هتلر يداوم القراءة فيه كل ليلة قبل أن ينام. وقد كان محمد علي – مؤسس مصر الحديثة، الدولة التي قويت شوكتها لدرجة أن كل القوى الأوروبية تحالفت للتخلص منها والقضاء على أسباب قوتها – من قرائه والمتتلمذين عليه. ولقد أكد ماكس ليرنر أن لينين وستالين قد تتلمذا أيضاً على مكيافيللي وكتابه " الأمير"

وإن كانت تلمذة بعض هؤلاء الزعماء قد ساهمت في انتشار تلك الشهرة سيئة السمعة لمكيافيللي، فإنه براء من أفعال هؤلاء السيئة حيث غلبتهم شهوة السلطان والعظمة فظلموا شعوبهم وأساءوا إلى العالم وإلى أنفسهم في النهاية.

أهم مصادر الفصل الثانى عشر

- مكيافيللى : الأمير : تعريب خيرى حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية عشرة، ١٩٨٥م.
- مكيافيللى: مطارحات مكيافيللى: تعريب خيرى حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م.
- جان توشار وآخرون: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة على مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- جورج سباين: تطور الفكر السياسى: الترجمة العربية لمجموعة من المترجمين، الجزء الرابع، نشرة دار المعارف بالقاهرة، ١٩٧١م.
- جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. محمد عرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٥م.
- كريستيان غاوس، مقدمة عن مكيافيللى وحياته وفكره، وقد نقلها إلى العربية خيرى حماد فى تعريبه لكتاب " الأمير" السابق الإشارة إليه.

الفصل الثالث عشر

بيكون .. والأوهام الأربعة

بيكون .. و" الأوهام الأربعة"..

عجيبة تلك الحياة المتآمرة المهينة التى عاشها فرنسيس بيكون (١٥٦١ – ١٦٢٦م) فهى ليست بحياة فيلسوف حلم بأطلنطس الجديدة New Atlantis، تلك المدينة المثالية التى رسم معالمها هو، والتى يعيش فيها قوم سعداء، وتديرها حكومة من الحكماء المستنيرين الذين ليس بينهم ساسة ولا طلاب مناصب طريقهم إليها النفاق والخداع، وهى مدينة خيرة أهلها من علماء الطبيعية والأحياء والفلك والمهندسين والفلاسفة، وهم لاينشغلون إلا بمحاولة السيطرة على مقدرات العالم الطبيعى من حولهم، يرقبون النجوم ويسخرون قوة الماء ليفيدوا منها فى الصناعة، يدرسون الطب والتشريح لعلاج الأمراض والتخفيف من الآلام، ويحاولون بناء السفن التى تجوب الهواء، ويصنعون مراكب تسير تحت الماء، ولا يصيبون ببضاعتهم حريراً ولا فضة ولا ذهباً، وإنما يصيبون الحقيقة !!، حقيقة ما أبدع الله، حقيقة هذا العالم.

لقد ولد فرنسيس بيكون فى عصر اضطربت فيه أخلاق الساسة الانجليز، فكان التملق خلقهم والانتهازية ديدنهم فى الوصول إلى المناصب العليا، إنه عصر الوقيعة والتآمر. وقد ولد لأبوين، الأب من رجال السياسة المقربين حيث كان حامل أختام الملكة، والأم من أهل العلم. فلا عجب اذن أن ينشأ فرنسيس جامعاً لحب العلم والسياسة والتعلق بهما على حد سواء. ولكنه تميز بعقلية جبلت على التمرد والرفض، فهو لم يكد يلتحق بكلية ترنتى بجامعة كمبردج حتى يجد فى نفسه القدرة على أن يرفض تقاليدها وتعاليمها التى عرفت بها طيلة ما عاشته من قرون، فأعلن وهو ابن السادسة عشرة من عمره، أن أساتذة كمبردج يخطئون خطأ فاحشاً اذ يعتمدون اعتماداً كاملاً فى دراساتهم على أرسطو، ولا يصيبون بالإضافة إلى ذلك إلا ملاحظات بدائية ساذجة لا تضيف جديدا ولا تغير منهجاً .

وكاد الشاب أن يتفرغ فى هذه السن المبكرة لرسالة أحسّ أنــه الوحيد القـادر علـى أدائها، رسالة تحرير العالم من أسر أرسطو. ولكن أبت عليه ظروفه المالية ذلك، فقد وجد نفسه مديناً بعد أن قسّم والده أملاكه بين أبنائه جميعاً إلا هو. وكانت صدمة شديدة جعلتـه يفيق على واقع عملى شديد المرارة يجب أن يواجـه بـأى وسيلة، فقرر التخصص فـى القانون ليملأ بالقانون جيبه، إلى جانب اشباعه روحه بالفلسفة، واستعطف عمه السير وليم سسل وكان آنذاك رئيساً لوزراء انجلترا ليهيئ لـه وظيفة فـى القصـر الملكـى، ولكنـه لـم يفعل. فاضطر فرنسيس أن يصبح نصيراً لأشد منافسى عمه اللورد اسكس، فأخذ اسكس يمنحه الهبات المتتالية التى سدد بها ديونه ، ومكنته من الاسـراف علـى نفسـه فـى المـأكل والمشرب والمظهر، واستقر به الأمر فى مزرعة واسعة، ومنزل جميل منحة من اللورد.

وحاول أن يتزوج من زوجة غنية تتيـح لـه الثراء والاستقرار ليندفـع فـى طريـق المجد العلمى الذى كان يتوق إليه، ولكن الظروف أبت عليه ذلك أيضاً. ففشل فـى زيجـة من هذا النوع. كما نشب الخلاف بين اللورد اسكس وبين الملكة حيث اتهم اللورد بخيانتها وتدبير الانقلاب ضدها، وكانت المفاجأة أن ينحاز بيكـون إلـى جـانب الملكـة ضـد صديقـه لعله يصل إلى مراده ضارباً عرض الحائط بصداقة اللورد الذى أفل نجمه السياسى، فكان فيلسوفنا هو الشـاهد الأول الذى أودت شهادته بحيـاة خير أصدقائـه وكـان المقـابل الـذى حصـل عليـه مـائتى ألـف مـن الجنيهات. فهـل حيـاة الغـدر هـذه كـانت خليقـة ببيكـون الفيلسوف؟!. إنه فيما يبدو كان صاحب ذكاء ينفعه فـى الشر كما ينفعـه فـى الخير علـى السواء، فهو فى نظر المدافعين عنه من مؤرخيه، يلجأ إلى الغدر ليشق طريقه فـى الحيـاة وليجد لذة التفرغ بعد ذلك للفلسفة التى عشقها وأراد التعمق فيها والتجديد فى مناهجها.

وعلى أى حال، فقد ابتسم الحظ له بعد عـامين مـن إعـدام صاحبـه، حيث توفيـت الملكة اليزابيث، واعتلى العرش جيمس الأول فبدأ بيكـون معـه عصـراً جديـداً مـن النفـاق والتملق حتى استطاع أن يحصل على أول منصب عام كان يتمنـاه وهـو منصـب المدعـى العام عام ١٦٠٧، وتوالت المناصب الكبرى ، ففى عام ١٦١٣ أصبح محامياً عامـاً، وفـى ١٦١٦ أصبح المستشار الخـاص للملـك، وفـى ١٦١٧ تقلد منصـب والـده فـأصبح حـامل

الأختام الملكية، وفى عام ١٦١٨ عين كبيراً للمستشارين، ومنح لقب " اللورد، ثم لقب " الفيكونت" فى عام ١٦٢١.

وما إن بلغ نجمه السياسى هذا المدى، حتى أخذت أحواله تتدهور بنفس السرعة التى علا بها، فقد اتهم بالرشوة وتلقى الهدايا من المتهمين قبل محاكمتهم وأثناءها، وأنكر فى البداية، ولكنه اضطر إلى الاعتراف بصحة الاتهام فى النهاية محاولاً تبرير ذلك بأن تلقى الهدايا والرشوة أمور شائعة فى عصره . وقد حكم عليه بالسجن والغرامة وعدم تولى أى مناصب عامة، ولم يدم سجنه إلا أياماً قليلة، كما أعفاه الملك من الغرامة، ونفذت العقوبة الأخيرة. ولقد كانت هذه هى نهاية أطماعه السياسية، حيث تفرغ بعد ذلك نهائياً – ورغم أنفه – لمشروعاته العلمية الواسعة، ولكن ما تبقى من حياته لم يكن كافياً لتحقيق كل تلك المشروعات، فقد مات فى التاسع من ابريل عام ١٦٢٦م. وكان موته مرتبطاً بتنفيذ حلم حياته العلمية وهو تحويل العلم من مجال النظر العقلى إلى مجال التجربة العلمية، فقد مات على أثر اصابته ببرد قاتل أثناء اجراء تجربة لايجاد طريقة لحفظ الجسم البشرى من التعفن، حيث أصر على أن ينزل فى يوم مثلج شديد البرودة لكى يختبر بنفسه تأثير التبريد فى منع تعفن دجاجة مذبوحة.

ونظرة متفحصة فى تلك الحياة التى عاشها بيكون تؤكد أنها كانت حياة جوهرها التمرد، تمرده العقلى على ما يدرس فى الجامعات الانجليزية من مناهج عقيمة، تمرده على ظروف الفقر التى كانت تهدده والتى أرادها له والده بعدم اشراكه فى وراثة أملاكه، تمرده على أخلص أصدقائه بعد أن حقق من خلاله مآربه وأصبح غير مفيد له، تمرده على هيئة المحكمة التى حاكمته بتهمة الرشوة، وتردده فى الاعتراف بالتهمة بحجة أن الرشوة مسألة شائعة ومن ثم فهو لا يستحق العقاب .. الخ

ولا شك أن أعظم ما أفاد به بيكون البشرية هو تمرده على مناهج التعليم، وصورة العلم السائدين فى عصره، فقد بدأ حياته وأنهاها متمرداً عليهما. وها هو يوضح ملامح هذا التمرد فى كتابه الهام " النهوض بالتعليم "The advancement of learning" الذى نشره فى بداية حكم جيمس الأول فى عام ١٦٠٥، فكان أشبه بتقرير يرفعه إلى الملك ،

وقد حمل فيه بشدة على تعاليم المدرسيين الجامدة، وأوصى بـأن اصـلاح حـال التعليـم لـن يكون إلا بالفصل بين العلوم الطبيعية من ناحية، وبين الدين واللاهوت المقدس مـن ناحيـة أخرى، اذ إن الانسجام الاجتماعي والتكامل العلمي يتطلبان معاً فصلاً صارمـاً بيـن هذيـن الجانبين، فالفيلسوف الذى يظل حبيس اللاهوت يتخيل مذهبا خرافيا جامدا، أما رجل الدين الذى يهتم بالفلسفة اهتماماً مبالغاً فيه فهو ينتهى إلى الزندقة. والطريـق السليم الوحيد هـو فى اقامة تلك الثنائية الحادة بين العلم الطبيعي والوحى الإلهى.

وبالطبع فلم يصرح بيكون – وهو السياسى الداهيـة – بانكـار اللاهـوت الطبيعـى، لأنه رأى أن هذا النوع من اللاهوت يقيم جسـراً بيـن كـل مـن الميدانيـن. ولمـا كـان يريـد حرمان اللاهوت الطبيعى من الـدور الوسيط الـذى يتشـدق بـه كثيرون، فقـد قـدم تقسيمه للمعرفة المبنى على أساس أن المعرفـة إمـا معرفـة موحـى بهـا، أو معرفـة طبيعيـة، وأن الحقائق إما حقائق نتلقاها عن طريق التنويـر (الوحـى) الالهـى، أو حقـائق نحصلهـا عـن طريق قوانا العقلية الطبيعية وحواسنا الخمسة.

ويبدو من ذلك أن تمرد بيكون على ما كان سائداً من دراسات لاهوتية قد بلغ مداه، حيث أنه أراد بذلك أن يفصل بين ميدان الدين، وميدان العلم. أو بمعنى آخر أراد أن يحيد الإله – على حد تعبير جيمس كولينز (فى كتاب الله فى الفلسفة الحديثة ، أنظر الترجمـة العربية، ص ١٣١ ومابعدها) – فقد استهدف من هذا الفصـل تـأكيد أن المعرفـة الإنسـانية بهذا العالم الطبيعى واستكناه أسراره والسيطرة على مقدراته لا تتم إلا بمنهج علمى يعتمـد على الحواس والعقل الإنسانيين وبدون أى ضمان إلهى أو وصاية لاهوتية.

وإذا كان ذلك يمثل ذروة تمرد بيكون على معاصريـه ممن يمزجون بيـن مجـالى الدين والعلم، فإنه قد انشغل كثيراً بعد اقراره ذلك الفصـل بيـن هذيـن المجـالين. بالمجـال الذى حدده لنفسه كإنسان، مجال العلم. وكـان أسـاس انشـغاله هـو كيفيـة التجديـد فـى هـذا المجال؟!.

لقد تبلورت لديه فكرة كتابه الضخـم " الأحيـاء العظيـم – magna instauratio" الذى يمكن أن يضمنه كل ما يريد من تجديد. فوضع خطة طموحة لهذا الكتاب تقضى بأن

يتألف من ستة أجزاء، وكان أحد هذه الأجزاء الستة التى حددها جزءاً بعنوان " الأورجانون الجديد Novum Organum " أو " الأداة الجديدة"، وهذا هو الوحيد الذى كتبه ونشره فعلاً من بين تلك الأجزاء الستة، وضمنه تمرده على المنهج الأرسطى الوارد فى كتاب أرسطو المسمى " بالأورجانون"، وتبدو تلك المعارضة من عنوان كتاب بيكون ، فقد قصد به فعلاً معارضة أرسطو، فكتب أرسطو المنطقية التى تضمنت منطقه ومنهجه فى الدراسة العلمية جمعها تلاميذه وشراحه وأطلقوا عليها " الأورجانون" أى الآلة أو الأداة، باعتبار أن المنطق نفسه أداة العلم والتفكير العلمى، واختار بيكون أن يسمى كتابه " الأورجانون الجديد" ليعارض ويرفض ذلك الأورجانون القديم.

ولقد عبر عن هذه المعارضة للمنهج القديم، بأن قسم كتابه إلى قسمين، قسم انتقد فيه بصورة أساسية ذلك الاطار النظرى للعلم والذى حدده فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو، ومن ساروا على نفس النهج من المدرسيين فى العصور الوسطى، أما القسم الآخر فقد خصصه لعرض نظريته الجديدة فى الاستقراء، ولتقديم القوائم الثلاث المشهورة للبحث العلمى.

ولقد كانت أشهر أفكار هذا الكتاب هى " الأوهام الأربعة" التى عدد فيها بيكون مظاهر الزلل التى يقع فيها الإنسان بوصفه انساناً يشترك مع غيره فى طبيعة بشرية واحدة، أو بوصفه فرداً له شخصيته الخاصة المستقلة.

وهذه الأوهام الأربعة إن تخلص منها الانسان بعد الوعى بها، يمكنه أن يبدأ – فى رأى بيكون – صفحة جديدة ناصعة البياض من تاريخه. وأول هذه الأوهام، أوهام الجنس البشرى. وهى تشير إلى المغالطات القبلية التى يقع فيها كل أبناء الجنس البشرى بحكم طبيعتهم البشرية المتسرعة حيث " إن العقل البشرى، جرياً على طبيعته الخاصة، يفترض فى بساطة ويسر أن فى الأشياء قدراً من النظام والاتساق، يزيد على ما يبدو منه فعلا، وإن قامت أمثلة كثيرة تناقض هذا الفرض". ومن الميل البشرى إلى تأكيد النظام والاتساق تنشأ الخرافات بشتى أنواعها، مثل خرافة البحث عن العلل، فلا يستطيع الناس تصور الشىء بلا علة أو بدون علة، وبذلك نقع فى أخطاء من قبيل البحث عن " العلة الغائية"

التى هى أكثر ارتباطاً بطبيعتنا الإنسانية منها بطبيعة أشياء العالم الطبيعى التى نفرضها عليها. (الأورجانون ، ب ١ ، ف ٤٦ – ٤٧).

وثانى أنماط هذه الأوهام، أوهام الكهف، وتعنى أن لكل انسان منا كهفه الخاص به الذى قد يظل سجيناً فيه، فيحكم على الأشياء من منطلقه هو فيقع فى الخطأ، ولذلك فنحن نحكم على الأشياء بأحكام مختلفة تبعاً لتنوع شخصياتنا واختلاف عقولنا " فمن العقول ما تميل إلى التحليل وتقسيم العالم إلى أشتات من الأشياء وتدرك الفرق بينها، ومنها ما تميل إلى التركيب فتنظر إلى العالم على أنه بناء متماسك بين أجزائه أوجه شبه متعددة وينتمى إلى النمط الأول العلماء، بينما ينتمى الفلاسفة والفنانون إلى النمط الثانى. ولكن علينا جميعاً أن ندرك أن الحق يقف مستقلاً عن كلا الجانبين، وان لكل من النمطين أخطاءه، ومواقفه المتطرفة". (الأورجانون – ب ١ – ف ٥٥).

أما ثالث أنماط الأوهام، أوهام السوق، فهى تنشأ عن اتصال الناس واجتماعهم بعضهم ببعض، واسمها مستمد من عمليات التبادل التجارى التى تجرى بين الناس فى الأسواق والتى تشبه فى رأيه عمليات تبادل الأفكار وتداولها بين الناس عن طريق الألفاظ اللغوية، ويرى بيكون أن الناس يتوهمون أن عقولهم تتحكم فى الألفاظ، على حين أن العكس أحياناً كثيرة هو ما يحدث، فتعود الألفاظ وتتحكم هى الأخرى فى العقل وتؤثر فيه. فالفساد فى تركيب بعض الألفاظ وارد، بل هو موجود، فبعض الألفاظ تعرف الأشياء على نحو غير دقيق لأن تلك الألفاظ قد اشتقت لتلائم الذهن العادى وليس العلمى. ولذلك يجب أن يتخلص العلماء بالذات من هذا الغموض فى استخدام الألفاظ ويعبرون عما يريدون بدقة بالغة وصارمة.. وعليهم أن يواجهوا الأشياء مباشرة بدلاً من مواجهتها من خلال الألفاظ اللغوية .. وحينذاك سيكتشفون أن تعبيرات معينة مثل " المطلق" و " اللانهائية" و"العلة الأولى " و "الجوهر الأول"، هى تعبيرات غامضة غير دقيقة. (الأورجانون – ب١ – ف٥٩).

أما النمط الرابع من الأوهام، فهو أوهام المسرح، وهى أوهام انحدرت إلى العقل من عقائد الفلاسفة السابقين ومذاهبهم التى تفرض على الأذهان بمنطق مزيف أو نتيجة

للاحترام المفرط لأراء القدماء. فكل الآراء الفلسفية السابقة التي تتابعت في الموضوع الواحد أشبه بمسرحيات مثلها هؤلاء الفلاسفة على مسرح عقولنا التي كثيراً ما تتقبل تلك الآراء تقبلاً سلبيًا دون مناقشة أو نقد، بينما المفروض أن نناقش هذه النظريات السابقة على أساس من الدراسة الفعلية للواقع، ولا نتقبل منها إلا ما يشهد به الواقع الفعلي فقط.

وبعد عرض بيكون لتلك الأوهام يؤكد مرة أخرى على ضرورة التخلص منها بعزيمة قوية حتى يكون دخولنا مملكة الإنسانية بلا أفكار أو أوهام مسبقة، وكأننا أطفال أبرياء من كل ذنب ستفتح لهم مملكة السماء أبوابها. (الأورجانون ، ب ١ ـ ف٦٨).

ولكن ماهو الطريق إلى دخول مملكة العلوم والتعرف عليه؟ إنه طريق الشك، طريق التجربة والخطأ، طريق التصنيف وإعادة التصنيف دون يأس أو ملل .. فالتجربة الصحيحة تضيء كالشمعة أولاً وعلى ضوئها يتضح الطريق".

وقد حدد بيكون هذا الجانب الإيجابي المتمثل في نظريته في الاستقراء من خلال ما أسماه بالقوائم الثلاث التي يمكن من خلالها دراسة أي ظاهرة دراسة علمية قائمة على استقراء جزئياتها وحصرها وتصنيفها. **أولها** : قائمة الحضور، ونجمع فيها كل الأمثلة الإيجابية التي تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها ولما كان بيكون قد استخدم هذه القوائم في بحث ظاهرة الحرارة، فقد جمع في هذه القائمة سبعاً وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة، مثل حرارة الشمس ، حرارة الاحتكاك، حرارة الأجسام .. إلخ. **وثانيها**: قائمة الغياب، وفي هذه القائمة نجمع الأمثلة التي تغيب فيها الظاهرة التي نبحثها ففي مقابل ضوء الشمس في القائمة الأولى، سنجد ضوء القمر في قائمة الغياب . وهكذا . **وثالث هذه القوائم**، قائمة التفاوت في الدرجة، وفيها نجمع الحالات التي تختلف فيها درجة الظاهرة التي نبحثها في الشدة والضعف، أي تتفاوت فيها درجة حرارة الموضوع الواحد في أوقات مختلفة، أو تختلف من موضوع لآخر، كما في تفاوت درجة حرارة الشمس في ساعات النهار المختلفة شدة وضعفًا.

وبعد وضع هذه القوائم، تبدأ في رأي بيكون عمليات الرفض والاستبعاد للفروض التي تتنافى مع ما في القوائم من معلومات جمعناها. وقد استبعد عدة نظريات منها

النظرية اليونانية القديمة التى كانت تربط بين الحرارة وبين عنصر النار لأن من الأجسام الحارة ما ليس أحد العناصر الأربعة كأشعة الشمس مثلاً ... وبعد عملية الاستبعاد، نصل إلى النتيجة التى تحدد لنا الظاهرة موضوع الدراسة تحديدًا إيجابيًا صحيحًا. وفى ظاهرة الحرارة انتهى بيكون إلى "أن الحرارة نوع من الحركة هى حركة الجزئيات الصغيرة فى الأجسام يحال فيها دون الميل الطبيعى لهذه الجزئيات إلى التباعد بعضها عن البعض".

وعلى الرغم مما لاقته نظرية الاستقراء عند بيكون من نقد، وما أجرى عليها من تعديلات قدمها جون استيورات مل وغيره من فلاسفة الاستقراء المحدثين، إلا أنها ظلت تمثل أول محاولة جريئة واضحة للخروج عن هيمنة المنهج العقيم الذى تبناه المدرسيون فى العصر الوسيط. كما أننا لا يجب أن ننسى أن دعوة بيكون الأساسية لم تكن تتمثل فى فرض هذا المنهج الاستقرائى الجديد الذى قدمه، بل كانت فى ضرورة أن يكون التجديد الحقيقى فى مجال العلم نفسه، فلقد أدرك أن العالم لا يخضع لمناهج يفرضها عليه الفلاسفة، وإنما هو الذى يضع لنفسه منهجه حينما يقوم بعملية البحث العلمى نفسها. فلقد استطاع بيكون أن يخلص نفسه من الأوهام التى دعانا ودعى العلماء للتخلص منها فكان بحق ـ كما قيمه فارنجتن فى كتابه عنه ـ صاحب الفكرة القائلة إن المعرفة ينبغى أن تنتج أعمالاً ، وإن العلم ينبغى أن يكون قابلاً للتطبيق فى الصناعة، وإن على الناس أن يرتبوا حياتهم بحيث يجعلون واجبهم المقدس هو تحسين أوضاعها باستمرار.

ولا شك أن هذه النزعة نحو الحياة العملية النفعية هى ذلك النمط الذى عاشه بيكون فعلاً، وهذا ما يبرر سوء أخلاقه ويجعلنا نصفح عنه لما كان لهذه الأفكار من أثر فى تغيير علم الانسان وحياته آنذاك إلى الأفضل، دون أن ننسى أن تطبيق هذه الدعوة إلى العلم العملى يجب أن تنفصل فى حياتنا المعاصرة عن سوء الأخلاق واضطراب القيم. فالتقدم العلمى وما يصاحبه من تقدم تكنولوجى فى وسائل الحياة ليس مبررًا لأى انحدار أخلاقى أو سوء سلوك.

أهم مصادر الفصل الثالث عشر

- Bacon (f.) : Novum Organum: in " Great Books of the Western World " . ed. R. M Huchins , Vol. 30 , the University of Chicago, Chicago, 1952.

- اميل برييه: تاريخ الفلسفة : الجزء الرابع ترجمة، د. جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٢م.

- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧م.

- هنرى توماس ورانالي توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نويه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

الفصل الرابع عشر

ديكارت .. وشيطان الشك

الفصل الرابع عشر

ديكارت .. " وشيطان الشك"

فى " لاهى " تلك البلدة الصغيرة فى منطقة التورين بفرنسا، وفى نهاية مارس عام ١٥٩٦ ولأبوين من صغار الأشراف الفرنسيين ولد رينيه ديكارت خير من أنجبت فرنسا من الفلاسفة والعلماء على حد سواء، فقد حمل لواء التجديد والخروج على كل التقاليد فى مطلع العصر الحديث وكان فاتحة عصر جديد فى الفكر الفلسفى.

والناظر فى حياة ديكارت – والتى سنجد صداها واضحاً فى فلسفته – لا يجد إلا نفساً تواقة ومحبة للمعرفة والبحث والتأمل فى جسد مكدود بدأ صاحبه الحياة به مريضاً ورث المرض عن والدته التى لم تقض فى الحياة بعد مولده إلا ثلاثة عشر شهراً تركته بعدها لتتولى رعايته جدته ومربيته، وقد أبعداه عن مشاركة الأطفال من سنه اللعب والمغامرة ، فنشأ محباً للعزلة والخلوة بنفسه لفترات طويلة، يفضل الوحدة على الضجيج. وما إن بلغ الثامنة من عمره حتى ألحقه والده بمدرسة لافليش اليسوعية حيث تلقى العلوم والفلسفة المدرسية. وما كانت تتبناه من منطق وطبيعيات وأخلاق وميتافيزيقا. وقد أظهر الصبى نبوغاً مبكراً فبدا منه الذكاء النادر والموهبة الملحوظة فدعاه والده " بالفيلسوف الصغير".

وما إن بلغ السادسة عشرة من العمر حتى خرج من هذه المدرسة غير نادم، فرغم اعجابه الشديد بأساتذته فيها إلا أنه أدرك أن الأجدر به أن يعلم نفسه لأن ما يتعلمه فيها لا يخرج عن آراء القدماء التقليدية . وخرج إلى تيار الحياة المتدفق، تارة يخالط الناس وتارة يعتزلهم ليخلو إلى نفسه وظل على هذا الحال المترددة زهاء اثنتى عشرة سنة. وحينما أحس فى تلك الأثناء أن خطر السل الذى ورثه عن أمه قد ابتعد عنه وأنه أصبح صاحب الجسم السليم إلى جانب العقل المتألق، بالغ فى

هجران نشاطه العقلى أحياناً لينصرف إلى النشاط الجسمى فتطوع فى الجيش. ولكنه لم يستمتع بذلك استمتاع الجندى المحارب فى الجيوش الهولندية والبلغارية والمجرية التى التحق بها، فقد كان يزهد فى الجيش باعتباره أداة حرب فهو يقول " إن نزعتى الحربية نشأت عن حرارة مدفوعة من كبدى، بردت مع الزمن".

وأخيراً وبعد فترة من التنقل والترحال فى البلاد الأوربية قرر أن ينقطع " للبحث عن الحقيقة فى العلوم" فإذا به يغادر فرنسا نهائياً وبلا رجعة وكان آنذاك فى الثلاثين من عمره إلى هولندا التماساً للهدوء والحرية التى افتقدها فى وطنه ولم يغادرها إلا فى العام الأخير من حياته حينما استدعته الملكة كريستين ملكة السويد لتنهل من معين فلسفته فذهب إليها بعد تردد ليلقى لديها حتفه فى عام ١٦٥٠، وقد أخفى مكان اقامته فى هولندا عن الناس جميعاً بما فيهم أصدقاؤه. وكان أول ما شغله فى ذلك الوقت الكتابة عن العالم، فقد تبنى نظرية دوران الأرض حول الشمس وعبر عنها فى أول مؤلفاته " العالم" ، ولكنه أحجم عن نشر الكتاب حتى لا يلقى الاضطهاد الذى لقيه جاليليو من الكنيسة التى كانت تتبنى آنذاك وجهة النظر الأرسطية البطليموسية حول مركزية الأرض وترفض العدول عنها. فلقد آثر ديكارت أن لا يثير حفيظة الكنيسة ضده ليتمكن من استكمال رسالته الفكرية التى كان يثق تمام الثقة فى ضرورتها لهداية الفكر الانسانى إلى طريق اليقين والصواب، ولذلك فقد وضع نصب عينيه مبدأين أخلاقيين آمن بهما وسار على هديهما هما :

١ - "أنى أتبع أفكارى أينما قادتنى .. مثلى فى ذلك مثل المسافرين الذين إذا ضلوا الطريق فى الغابة، فهم يعلمون أن الخير فى أن يواصلوا السير فى خط مستقيم متجهين وجهة واحدة ما أمكنهم ذلك لا ينحرفون يمينًا أو يسارًا .. فإن لم يبلغوا المكان الذى ينشدونه بالتحديد .. فهم على الأقل بالغون مكانًا هم فيه أحسن حالا مما كانوا فى وسط الغابة".

٢ ـ "إنى أطيع قوانين بلادى، وأستمسك بدين آبائى وأستهدى بأحكم من اتصل بهم من الناس".

ورغم التناقض الواضح بين هذين المبدأين، فالمرء لا يسعه أن يتبع أفكاره أينما قادته إذا قرر سلفًا أنها ستؤدى به إلى طريق أسلافه دون سواه إلا أن ديكارت قد أمن بهما على نفسه من الاضطهاد والتعذيب والقلق النفسى. كما استطاع مع ذلك أن يقدم لنا ذلك المذهب الفكرى الذى جعله يلقب بأبى الفلسفة الحديثة، فقد قدم فلسفة تبدأ من الشك وتنتهى إلى اليقين، تبدأ من افتراض " الشيطان الماكر" وتنتهى إلى إثبات وجود "الله" و "العالم".

وكان جوهر هذه الفلسفة هو منهج صاحبها، فقد فكر ديكارت كثيرًا ووجد أن الطريقة الرياضية فى التفكير هى الموصلة إلى اليقين، فقد استهدف من الرياضيات بداهتها. وتحقيق البداهة الرياضية لا يكون إلا بحدس واستنباط. "الحدس" الذى يتجه إلى إدراك شيء يبلغ تصورنا له بساطة وتميز يمتنع معها على أى ذهن أن يكون محتاجًا لتعلمه أو يكون محتاجًا للبرهنة عليها. وأما "الاستنباط" فهو عملية ترتبط عند ديكارت بالحدس حيث أننا نستنبط ما يلزم استنباطه عن تلك الحقيقة البسيطة المدركة حدسًا. ولكن كيف السبيل لاستخدام هذا المنهج؟!

إن السبيل عند فيلسوفنا يبدأ من طرح كل الأفكار والمعتقدات السابقة أيا كانت فلسفية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية ومهما كان مصدرها لأنها فى الغالب أفكار اكتسبت من إجماع الناس. وإجماعهم لا ينهض دليلاً يعتد به لإثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عسيراً. كما أننا لا يجب أن نثق فى شهادة حواسنا لأنها فى الأغلب تخدعنا وهى أن خدعتنا مرة فمن الممكن أن تخدعنا دائمًا مادمنا لا نجد لها ضابطًا يوثق به، فنحن نرى بأعيننا أن الملعقة مكسورة فى كوب الماء، كما نرى البرج دائريًا من بعيد .. إلخ. وهذه ألوان من الخداع يجب ألا نثق فى أدواتها.

وإن سألنا ديكارت لماذا ينصحنا بالابتعاد عن أقوال السابقين وشهادة الحواس لأجاب: أن الالتجاء إلى أقوالهم فى بحثنا عن الحقيقة مدعاة للشطط والبعد عنها لأن

حياة الإنسان قصيرة المدى ولا تجيز لنا هذا الترف فى البحث إذ يمكن أن يقضى الإنسان عمره بأكمله فى التنقيب عن الحقيقة فى أقوال السابقين دون أن يصيب منها حقيقة واحدة يستطيع أن يأنس إليها، كما أن الحقيقة ليست حكرًا على أحد دون سواه.

ومن هنا فقد رفع ديكارت لواء العصيان على كل الآراء السابقة إلا ما يكتشفه هو بنفسه ويكون متفقاً معها، وكان سلاح ديكارت هو القواعد التى أعلنها وأكد أنها كفيلة بهداية عقله وكافة العقول، والتى كان أشهرها قاعدة البداهة والوضوح التى أعلنها فى كتابة "مقال عن المنهج" وهى: ".. أن لا أتلقى على الاطلاق شيئاً على أنه حق مالم أتبين بالبداهة أنه كذلك بمعنى أن أبذل الجهد فى اجتناب التعجل وعدم التشبث بالأحكام السابقة وأن لا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز يزول معهما كل شك".

وهذه الكلمات على بساطتها هى مكمن "الثورة الديكارتية" فى تاريخ الفلسفة، فأول ما يتبادر إلينا منها، أن على الإنسان حين يبحث فى المسائل العلمية أو الفلسفية "أن يتحرر من كل سلطة إلا سلطة العقل" كما يجب عليه أن يتجنب مع ذلك أمرين هما سبب الكثير من الأخطاء التى يقع فيها الناس هما "التعجل" فى اطلاق الأحكام من غير تريث وقبل أن يصل الذهن إلى بداهة تامة حول موضوع الحكم. وكذلك "الأحكام المسبقة" وهى أحكام لا تقوم على تدبر وروية ويظل الحكم فيها عالقًا بفكرنا منذ أطلقناه على الأشياء فى عهد طفولتنا. ولكن كيف السبيل إلى إحكام تنفيذ هذه القاعدة وبالتالى تجنب التعجل فى أحكامنا أو بناءها على أحكام مسبقة؟!

إن السبيل إلى ذلك يكون بافتراض "الشيطان"، شيطان الشك وهو الافتراض الجوهرى عند فيلسوفنا حيث إنه الفيصل بين طريق الحق وطريق الباطل، بين الشك واليقين، فعن طريقه يمكن افتراض أن كل ما يتعلق بعقولنا من أفكار لابد من افراغها كما يفرغ بائع التفاح سلته من التفاح ليتمكن من فرزها ليفصل السليم عن

الفاسد. وإفراغ العقل من تلك الأفكار والمعتقدات السابقة يبنى فى رأى ديكارت على الشك فيها جميعًا دون تمييز . وقد ذهب فيلسوفنا فى الشك إلى مداه فصرح بأن "ليس هناك شيء إلا ويستطيع أن يشك فيه على نحو ما"، فإذا ما أحس أن مثل هذا الشك الكلى معارض لطبيعة العقل استعان بالارادة وقال: "أريد أن أعتبر كل ما فى فكرى وهمًا وكذبًا". والسبيل إلى ذلك هو افتراض هذا الشيطان المخادع، فكلما تصور أنه قد نحى أى فكرة فى ذهنه عن الشك يشككه فيها هذا الشيطان، وكل ذلك ليحقق فى عقله حالة الشك الصحيح. ولكن هل هذه الحالة من الشك ستظل دومًا؟! أو بعبارة أخرى هل سيظل يشك شكًا مطلقًا وإلى الأبد؟!

لقد اختار ديكارت أن يعيش حالة الشك تلك لكى ينفذ منها إلى اليقين، فكيف السبيل إلى يقين ما مع حالة الشك هذه وكيف النجاة من هذا الشيطان الماكر الذى يلح على عقله فيشككه فى كل شىء سواء كان نائمًا يحلم أم يقظًا يعيش بجسده وعقله بين الأشياء؟!

إن أول ما يتبادر إليه من يقين هو اليقين الناتج عن حالة الشك نفسها، فقد قام بحدس اليقين فى كتابه "التأملات" من كونه يعيش حالة الشك العقلى، فإن كان يطوف بنا فى حالة اليقظة نفس ما يطوف بنا فى النوم من أفكار وتخيلات دون أن يكون أيها صحيحًا فى الوقت ذاته، فقد اعتزم أن يفترض أن كل ما يفد على عقله لا يعدو فى صحته أضغاث الأحلام. ولكن هذه الأحلام نفسها تؤدى بديكارت إلى اليقين الأول، لأن الحلم بحاجة إلى حالم. وكونى لا أستطيع أن أتيقن من صحة أفكارى وأشك فيها فهذا يعنى أن ثمة كائنًا يشك ويفكر، فهو موجود على هذا النحو المفكر. وهكذا يؤدى الشك إلى حقيقة واحدة هى أنى موجود، فقد أشك فى أنى جسم أو فى وجود عالم مادى أعيش فيه ولكنى لا أستطيع الشك فى أنى أشك أو فى وجود تفكيرى "وأعلم من ثم أنى جوهر طبيعته أن يفكر ولا يحتاج وجوده إلى مكان ما. ولا يتوقف على أى شىء يتميز فى جسمى وإدراكها أكبر من إدراك ذلك الجسم ولن تكف نفسى عن أن تكون ما هى حتى ولو لم يكن هناك جسم".

وهكذا يخلص ديكارت إلى اليقين الأول فى فلسفته وهو يقين وجود النفس باعتبارها الذات المفكرة الشاكة. ولكن هذه النفس الشاكة المفكرة تبحث عن الراحة والاطمئنان، إنها تريد أن تنتقل من صحراء الشك وأضاليل ذلك الشيطان إلى واحة الإيمان.

ويتم هذا الانتقال عند ديكارت فى انتقاله من إثبات حقيقة وجوده كذات مفكرة إلى إثبات وجود الله وهو يعبر عن هذا الانتقال بقوله "إن كل ما أدركه فى وضوح وجلاء فهو حق، فإذا ذكرت ذلك وفكرت فيما يعتورنى من شك أدركت أن وجودى ليس كاملاً كل الكمال .. لأنى أعرف بوضوح وجلاء إن المعرفة أكمل من الشك. ولكن كيف يتأتى لى أن أفكر فى شئ أكمل منى؟! أن ذلك يتأتى لى بالطبع من طبيعة أكمل منى فعلاً، طبيعة تتصف بكل نواحى الكمال التى يمكن أن تخطر ببالى وهى الله .. ولا يمكن أن يتصف الله بغير الكمال. إذ لا يمكن أن يعتوره أى نقص، فلا يمكن أن يتصف بالشك والاضطراب والحزن والغضب والبغض لأنها صفات لو خلا الإنسان منها لكان أسعد حالاً. ومعنى ذلك أنها صفات غير كاملة وأنها سمات الإنسانية لا الألوهية. فالله كامل أى أنه خالد لا نهائى بصير بكل شىء لا حد لقوته قادر على كل شىء". وكان هذا أول براهين ديكارت على وجود الله .

وما إن يصل إلى إثبات وجود الله على هذا النحو حتى يأخذ فى نسف وجود ذلك الشيطان الماكر المخادع ، اذ لا يستطيع أن يشككنا فى وجودنا أو فى وجود العالم فلا حاجة للشك فى وجودنا المادى ووجود العالم الخارجى مع وجود الله، فإن كان ديكارت قد أثبت وجوده باعتباره ذلك الكائن المتشكك المخدوع فإنه لايريد أن يظل هذا الشيطان الخبيث مندساً فى ثنايا الاستدلالات. فلابد من طرده بعد أن أثبت وجود الله اذ ينبغى أن نجعل الواقع يظهر مكان هذا الطيف لذلك الشيطان المخادع. وأن نستبدل النهار الواضح بهذا الشبح. فالاعتراف بوجود الله عند ديكارت معناه الاعتراف بأن أساس العالم الواقعى معقول . أما ذلك الشيطان الخبيث فهو رمز اللامعقولية عنده. ولن نستطيع أن نؤسس العلم أو نعتقد فى وجود أشياء خارج

ذواتنا وذات الله أو نؤمن بالعالم اليومـي عـالم النهـار إلا بعـد أن نتخلـص مـن هـذا الشيطان . وهكذا نكون بضربـة واحدة قد أضفينا علـى معيـار الأفكـار الواضحـة المتميزة الذى آمنا به مع ديكارت من قبل مزيداً مـن الضمـان هـو الضمـان الالهـى لديه. وعلى ذلك تكون فكرة الله موجودة فينا فى رأيه كعلامة تركها صانعهـا الـذى هو فى نفس الوقت نفسه صانع الموجودات جميعاً بمـا فيهـا هـذا العـالم ولذلـك فهـو الضامن ليقين وجوده. فالله عند ديكارت هو صانع العالم وهو سبب معقوليته أيضاً.

وهكذا استطاع ديكارت بمنهجـه الحدسـى الخـاص، الـذى استرشـد بالطريقـة الرياضية فى التفكير، أن يقهر شيطان الشك وينتصـر عليـه بعـد مـا اصطنعـه هـو، وأن ينفذ بعد ذلك إلى اليقين بوجـوده أولاً ثـم بوجـود اللـه ثانيـاً ثـم بوجـوده المـادى ووجود العالم الخارجى أخيراً.

ولقد أثر فيلسوفنا بمنهجه هذا وبفلسفته تلك فاستطاع أن يغير مجـرى الفكـر الأوروبـى بأكملـه، وجعلـه يخـرج مـن عبـاءة الفلسـفة المدرسـية الجـامدة إلـى نـور المعرفة الواضحة اليقينية. وأصبح سـلطان العقـل عنـد الأوروبيين منـذ ديكـارت لا يعلوه أى سلطان اللهم إلا سلطان التجربة والواقع عند التجريبيين منهم. ولقد صدق الفيلسوف الألمانى الكبير هيجل حين كتب إلى الفرنسى فيكتور كوزان فى منتصـف القرن الماضى قائلاً "لقد عملت أمتكم للفلسفة عملاً جليلاً حين أعطتها ديكـارت". إذ لا يستطيع أحد أن يحصر أولئك الذين اصطنعوا المنهج الديكارتى وتمثلوه فصـاروا تلاميذاً لديكارت وعشاقاً لفكره ومنارات يهتدى بها غيرهم، فتلاميذه ومن تأثروا بـه فى كل الأمم يفوقون الحصر. ويكفى أن نتذكر ما أحدثه الدكتورطه حسين من دوى فى حياتنا الأدبية حين طبق المنهج الديكارتى فى دراسته للأدب العربى. ورحم اللـه أستاذنا الدكتور عثمان أمين الذى كان أشبه بفكرة ديكارتية حية تتحرك بين تلاميـذه وأصدقائه ومحبيه فتؤثر فى أرواحهم وتقتنع بها عقولهم.

أهم مصادر الفصل الرابع عشر

- ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة - الطبعة الخامسة ١٩٧٤م
- ديكارت : مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٢م.
- ديكارت : مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة - القاهرة ١٩٨٥م.
- د. عثمان أمين: ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة - القاهرة ١٩٦٩م.
- د. عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٧م.
- د. عثمان أمين: لمحات من الفكر الفرنسي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٠م.
- هنرى توماس: ودانالى توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نويه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٠م.
- جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة الأب مارون خورى، مكتبة الفكر الجامعى، منشورات عويدات، بيروت ١٩٦٨م.

Descarts : Descourse on Method, Eng. trans. by Sutcliffe, Penguin Books.

الفصل الخامس عشر

فولتير .. والتنوير

فولتير و " التنوير "

كان فرنسوا ماى أرويه الشهير بفولتير نسبة إلى أرض كانت تملكها أمه، أحد كبار المفكرين الذين تحملوا مهمة إيقاظ أوروبا وخاصة بلدته فرنسا فى القرن الثامن عشر . وإليه بالمشاركة مع مونتسكيو وجان جاك روسو يعزى ما يسمى بعصر التنوير فى الفكر الأوروبى الحديث. وإليهم يعود الفضل فى اشعال الثورة الفرنسية. وصدق صاحب " المراسلات الأدبية" الذى كتب فى عام ١٧٥٤ م يقول عن فولتير " إذا كان التفكير الفلسفى قد انتشر وعم فى عصرنا هذا أكثر من أى عصر مضى، فإننا مدينون بذلك إلى فولتير أكثر ما نحن مدينون لأمثال مونتسكيو وديدرو ودالمبير. فهو اذ نشر الفلسفة فى مسرحياته وفى كل كتاباته، خلق تذوق الفلسفة عند الجمهور، وجعل الجماعات تحس بقيمتها، وتلتذ بآثار وكتابات الفلاسفة الآخرين".

فلم يكن فولتير كالفلاسفة التقليديين من أصحاب المذاهب الفلسفية المجردة، بل كان صاحب منهج فلسفى تغلغل فى كل كتاباته الأدبية ومراسلاته، فقد كان - على حد تعبير اندريه كريسون - يتمتع بفضيلتين جوهريتين لكل فيلسوف، فهو يملك ذهناً متطلعاً إلى كل شىء، لايعرف الكلل ولا الملل ، تجذبه جميع البحوث الإنسانية، وجميع الفرضيات، وجميع الأفكار المحتملة من الرياضيات إلى الفلك والطبيعة والكيمياء والجغرافيا وعلم الأحياء وعلم النفس والتاريخ والفنون الجميلة والتطبيقية، والأخلاق والسياسة. فقد كان يهتم بكل شىء ويتعلم قسطاً من كل شىء ويجرب نفسه فى كل شىء. ومن ناحية أخرى فقد كان يهتم بكل ذلك بذهن كامل الحرية والتجرد، فهو أبعد الناس عن التعلق بالأفكار المسبقة دينية كانت أو تقليدية. وليس هناك من يعدل فولتير فى قلة احترامه لجميع الأصنام وتعلقه بالفكر الحر،

فهو يؤمن بأن المفكر الحر ليس له إلا معبود واحد اسمه" العقل". (انظر: اندريه كريسون، فولتير، ترجمة د. صباح فخر الدين، منشورات عويدات، ط٢، ١٩٨٤م ص ٤٣ - ٤٤).

وفي اعتقادي أن الحياة التي عاشها فولتير كان لها أكبر الأثر في تكوين تلك العقلية النقدية الساخرة، وذلك المزاج العنيف والطبع الحاد. فقد ولد في باريس بفرنسا في فبراير من عام ١٦٩٤م، طفلاً ضعيف البنية لوالدين ينتميان لأسرة من صغار نبلاء فرنسا، فقد كان والده يعمل أميناً للصندوق في ديوان المحاسبات ويمتلك ثروة ذات شأن، أما والدته فكانت تنتمي لعائلة من صغار نبلاء مقاطعة بواتو. وهكذا فقد جاء فولتير إلى الحياة بصحة عليلة مكنته من العيش إلى سن الثامنة والثمانين وان ظل يشكو منها دون انقطاع. كما أن أصله البرجوازي وان كان مرضياً للكثيرين إلا أنه لم يكن مرضيا لصاحبه، فقد كان يحرمه من الامتيازات العديدة التي كانت مقصورة في تلك الفترة على طبقة النبلاء العليا، مما كان مصدراً للقلق والاضطراب لإنسان في مثل طبيعته.

بهذين العاملين عاش فولتير قلقاً من وضعه الاجتماعي، لكنه حاول الارتقاء إلى الطبقة العليا بنفسه، فقد تخرج من الكلية في عام ١٧١٣، ولكنه لم يعمل محاميا كما شاء والده رغم أنه درس القانون وحيث اكتشف هوايته للكتابة والشعر في فترة مبكرة، فتعرف على من أدخله إلى المجتمع الأدبي، الذي سرعان ماأصبح معروفاً من خلاله لجرأة أفكاره ولسانه اللاذع. ولكن هذه الجرأة في احدى قصائده أسلمته إلى الباستيل دون محاكمة وبقي في السجن حتى عام ١٧١٨ حيث قضى أحد عشر شهراً محبوساً، وعاش بعد ذلك حياة الأديب الذي يطمع في الارتقاء ومرافقة علية القوم، ولكن هذه المرافقة كانت مما أضر به، فقد دخل الباستيل للمرة الثانية عام ١٧٢٦م على أثر مشادة بينه وبين أحد النبلاء الا أنها لم تستمر سوى أسابيع قليلة أطلق سراحه بعدها شريطة أن يغادر فرنسا كلها. ورغم قلة أمواله وتدهور صحته إلا أنه اختار أن يسافر إلى انجلترا ويستقر بها عام ١٧٢٩م.

ولقد كان لتلك الفترة من حياة فولتير فى منفاه الاجبارى التأثير الأكبر على ترسيخ أفكاره، حيث رأى المثل الأعلى لكل شىء فى انجلترا، ففيها البرلمان القوى، الحكومة الحرة، والشعب الحر، والتجارة الحرة. فأخذ يكتب العديد من الرسائل التى تمجد هذا كله كما كتب العديد من المسرحيات التى لم تنشر إلا بعد عودته إلى فرنسا، كما كتب" تاريخ شارل الثانى عشر" الذى أحدث ضجة كبيرة، وانصرف بعد عودته إلى جمع المال بكل وسائل المضاربات التجارية ليصبح ثرياً نبيلاً. ولما حقق ذلك خيل إليه أن فى مقدوره أن يجهر بآرائه فنشر " الرسائل الفلسفية أو الرسائل الإنجليزية"، ولكنها سرعان ما أحيلت بمكر حساده ووشاياتهم إلى البرلمان الباريسى الذى حكم على الكتاب بالحرق، وألقى ناشره فى الباستيل، وطلب القبض على مؤلفه.

ولكن فولتير الذى خبر مرارة السجن . كما ذاق طعم الحرية، كان قد أعد للأمر عدته فاستغل صداقته للمركيزة دى شاتليه وهرب إلى قصرها حيث اعكتف هناك بجوراها. وهكذا استكمل فيلسوفنا فترة استقراره فى انجلترا باستقراره فى كنف خليلته الفرنسية واسعة الإطلاع المولعة بالعلم والفلسفة، والتى كانت ذات أثر شديد عليه ، فقد كان يهتم بما تهتم به، فإن صرحت له بحبها لنيوتن، كتب " مبادئ فلسفته نيوتن "، وان اهتمت بالبحث عن طبيعة النار أجرى لها اختبارات عن الموضوع وكتب فيه، وان اهتمت بالتاريخ وتصنعت احتقاره، كتب " مقاله عن العادات " موضحاً أن التاريخ لا يحتقر إلا إذا تاه المؤرخون وسط الحوادث التافهة كأخبار المعارك والقواد العسكريين. وأكد أن التاريخ العام للحضارات هو التاريخ الصحيح شريطة أن نتغافل عن حوادثه التفاهة مركزين على تطور الإنسان من خلال النظر فى تطور فهمه وإدراكاته العلمية والفلسفية، فالتأريخ للحضارة الإنسانية يعنى عنده التأريخ لتطور الفهم العقلى للإنسان، واستطاعته السيطرة على الطبيعة بفكره وعلمه.

وهكذا كانت علاقة فولتير بالمركيزة دى شاتليه ذات تأثير شديد على توجيه اهتمامات فولتير ومؤلفاته العديدة، ولقد استمرت اقامته معها ست سنوات متصلة

تخللتها فترات سفر قليلة تألق فيها نجمه حيث سافر إلى هولندا عام ١٧٣٩م، ثم إلى بروكسل بصحبة مسيو ومدام شاتليه عام ١٧٤٠م، ومنها إلى ألمانيا ليقابل صديقه فريدريك الثانى الذى كان يتراسل معه منذ عام ١٧٣٧م، ولقد كان لتلك الصداقة أثرها فى علو شأنه وارتقاء مكانته فى فرنسا. فقد أفادته تلك الصداقة مع الملك فريدريك الثانى، حيث عهد إليه بمهمة دبلوماسية إلى برلين ١٧٤٣، ورغم عدم توفيقه فى تلك المهمة إلا أن نجمة كان قد علا وازدهر حيث كان قد صادق أقوى شخصيات عصره فى فرنسا أيضاً مما جعله موضع الحفاوة والتكريم ، ونال لقب " مؤرخ فرنسا" كما أصبح عضوا بالأكاديمية الفرنسية عام ١٧٤٦ رغم معارضة رجال الدين المتزمتين. وأصبح فولتير بعد كفاح من نبلاء الحاشية الملكية الخاصة. وظل فى فرنسا يتنقل بين باريس وقصر دى شاتليه إلى أن ماتت مدام دى شاتليه، فأخذ قراره بالسفر إلى برلين حيث استقبل استقبالاً رائعاً وأنعم عليه صديقه الملك فريدريك بمناصب رفيعة وبمرتب ضخم . وسعد فيلسوفنا فترة بصحبة هذا الملك الطيب المثقف ، المحب للمعرفة والأدب، لكن لم تمض سوى ثلاث سنوات حتى كان كل هم فولتير الهرب بشرفه فراراً من صحبة فريدريك، فقد عاش بالقرب منه، فرأى عن قرب وضاعة أخلاقه وسياسته الميكافللية، المفسدة بين الناس المؤمنة بالقوة والسيطرة بأية وسيلة. فتعلل بالمرض – بعد أن رفضت استقالته – ليعود إلى فرنسا واعداً بالعودة رغم أنه قد صمم على ألا يعود أبداً. ولكن عودته إلى فرنسا كانت غير مأمونة تماماً حيث علم أن البلاط لا يرحب به، فعاد إلى ما أسماه " حياة اليهودى التائه"، وعاش يتنقل بين البلدان والمقاطعات الأوروبية وخاصة سويسرا، حيث اشترى الكثير من الأملاك والكثير من العقارات والأراضى الزراعية. ورغم انشغاله الشديد بالاشراف على تلك الممتلكات وتدبير أمورها إلا انه لم ينصرف عن نشاطه الأدبى. ولم يكن أى شيء بعيداً عن متناوله، لا المسرح ولا التاريخ ولا السياسة، فكأنه على حد تعبير كريسون (بنفس المرجع السابق ص ٣٩) نار تتوقد وتشتعل ويتطاير منها آلاف الشرر. وهل أعجب من كثرة المشاغل وهذه الحياة الفياضة لدى عجوز على شفا الموت؟!

إنه فولتير الذى اتخذت تقاطيعه شيئاً فشيئاً شكلها الساخر المتهكم الذى خلده، فكان المثال الحى للمفكر الحر الذكى الذى استطاع أن يحتفظ إلى جانب ذلك بحب المجون والسعى وراء كل صنوف اللذة. وما أحلاها نهاية لحياته، حادثة عرض مسرحيته " ايرين" على مسرح الكوميدى فرنسيز عام ١٧٧٨م، حيث أصر الجميع على حضوره إلى باريس ليشاهد العرض بنفسه، وكان ذلك الاستقبال المنقطع النظير له من الجمهور الباريسى، حيث حملت الجماهير خيول عربته وجرت العربة حتى المسرح حيث وقفوا يهتفون ويصفقون بشكل جعله يقول فيهم " أتريدوننى أن أموت من الفرح!!". ولقد تحقق ما قال، فقد أصيب ببرد أثناء تلك الزيارة ومات فى الحادى والعشرين من مارس من نفس العام.

ومن النظر فى هذه الحياة المتناقضة التى عاشها فولتير، نفهم فولتير، الذى كان فكره مرآة لشخصيته والعكس، فقد كان محباً للحقيقة من حبه لحريته محباً للإنسانية من حبه لنفسه، محباً للصدق دون نفور من الكذب، فقد كان يقول " إن الكذب ليس ذنباً إلا حين يضر بشخص ما، أما حين يفيد الإنسانية فإنه أكبر الفضائل طراً "، فقد كان كثيراً ما يتصنع بسخريته وتهكمه الإيمان بما ليس يؤمن به، وكثيراً ما نشر أعمالاً من تأليفه تحت أسماء مستعارة ينكر نسبتها إليه أحياناً ثم يعود ويعترف بها فيما بعد ويفاخر بها. ورغم كل ما يقال عن مظاهر التناقض فى حياة وشخصية وفكر فولتير، إلا إن أحداً لا ينكر أنه كان شديد التأثير فى معاصريه بآرائه الايجابية البناءة، وبآرائه السلبية الناقدة الساخرة فى آن معاً، وكذلك فهو كما قلنا فى البداية كان علماً على عصر بأكمله.

وبامكاننا اذن أن ننظر إلى فلسفة فولتير باعتبارها ذات جانبين، جانب نقدى، وجانب ايجابى بنائى، وأعتقد أن الجانب الأول هو الأهم فى فكر فيلسوفنا، فقد حقق من خلاله أهدافه فى ايقاظ الأوروبيين عامة والفرنسيين خاصة من غفوتهم، وبدد الظلمة التى كانت تغشى أعينهم.

ولقد كانت من أقسى حملات فولتير النقدية حملته على الدين المسيحى وخاصة على الكنيسة الكاثوليكية، ولم تكن حملته تلك تقصد الهجوم على الدين فى ذاته، بل الهجوم على كل عقيدة لا تعرف التسامح وتضع الايمان فوق العقل. وان كنا لانعفى فولتير من مغبة تهجمه الشديد والمباشر على الكتب المقدسة فى مثل قوله فى العديد من مؤلفاته أن المسيحى يسلم أمره دون قيد إلى كتابين يعتقد أنهما مقدسان هما التوراة والإنجيل، ويعتقد اعتماداً على ما ورثه من أقوال أن الله قد أوحى بهما، على حين يرى فولتير أنه لا أساس لهذا الاعتقاد، إذ كيف يمكن الاعتقاد بأن موسى كان لديه ما يكتب به فى الصحراء حيث لا يوجد حتى أشجار ينقش عليها! وبالإضافة إلى ذلك فإن كاتب أسفار موسى يقول إنه يكتب من وراء الأردن فى حين أن موسى لم يدخل أرض الميعاد أبداً . كما أن فى النص أسماء لمدن ومواقع لم تعرف بها تلك المدن إلا بعد موت موسى بوقت طويل. وفى التوراة عبارة تقول" لم يأت بعد موسى نبى يضاهيه عظمة" وهذه جملة لا يمكن أن يكون كاتبها هو موسى. كما أننا نقرأ فى أسفار موسى قصة موته كاملة!! فكيف يمكن التوفيق بين تلك التناقضات؟! (نفس المرجع السابق، ص ٤٧ - ٤٨).

أما الأناجيل فإنها - فى رأى فولتير - لم تحرر رأساً فى زمن المسيح بل كتبت بعد وفاته بمائة عام. وفضلاً عن ذلك فإن ما تعتبره الكنيسة منها حقيقية كانت ترافقها أخرى تعتبرها مزيفة. فما سر قبول بعض الأناجيل ورفض بعضها الآخر؟! وبالاضافة إلى ذلك فإن الأناجيل الأربعة لا تتفق فيما بينها على نسب المسيح ولا على أحداث طفولته ولا على معجزاته ولا على أقواله. فكيف يمكن اذن اعتبارها جميعاً صالحة وذات قيمة؟!

ويشكك فولتير فى الأصل لهذين الكتابين حينما يقول: إذا كان الله هو الذى أملى التوراة والإنجيل، حق لنا أن نعجب إذ إن الله ذو أفكار خاطئة جداً فى علم الفلك، كما أنه يجهل علم تاريخ الحوادث، ويجهل الجغرافيا جهلاً تاماً، ويعتقد أن الأرانب تجتر، ويناقض نفسه بنفسه فيما يخص الأخلاق!! فهل فى الامكان أن يظن المرء أن الرب ذاته يفرض مبدأ " العين بالعين والسن بالسن" فى التوراة ثم يأتى

بالانجيل فيأمرنا " أن نمد خدنا الأيمن لمن يصفعنا على خدنا الأيسر، وأن نعطى رداءنا لمن سرق ثوبنا" وأن لا نقاوم الشرير. فهل هذه أوامر تتفق وأوامر التوراة؟! (نفسه، ص ٤٩).

ولا يقف فولتير عند هذا الحد فى التشكيك والتهجم على الدين المسيحى بل يشك فى كل المعجزات التى وردت فى الكتابين المقدسين ويعتبرها خرافات وأساطير ينبغى الحذر منها وعدم الأخذ بها لمنافاتها العقل، فهو لا يرى فى تلك الكتب المقدسة المسيحية شيئاً يعتد به سوى الأخلاق التى تبشر بها، أما كل ما عداها فهو أكاذيب ينبغى أن يتحرر منها فكرنا.

وانتقل فولتير إلى رجال الدين المسيحى موضحاً أنهم خرجوا على التعاليم الدينية الأصلية التى بشر بها المسيح، وأنهم كثيراً ما يناقضون بأفعالهم ما يؤمنون به ويرددونه بأفواههم، فلقد استنكر المسيح التفرقة بين الكهنة، ولكن الكنيسة تقوم على نظام الدرجات حيث الرؤساء يتمتعون بالسلطة المطلقة وصغار الكهنة يحيون حياة بائسة. ولقد امتدح المسيح الخشوع والندامة، ولكن الكنيسة تضرب المثل بالكبرياء والخيلاء والبذخ الفاضح. ولقد استنكر الجشع ولكن البابا وكبار الاكليروس يعيشون فى بحبوحة ورغد ولا يفكرون إلا فى زيادة ثرواتهم. ولقد امتدح المسيح اللطف والغفران، ولكن الكنيسة اخترعت التعصب وزرعت بذور التفرقة والخلاف فى كل مكان وشنت الحرب على المنشقين والهراطقة والبروتستانت واليهود والمفكرين الأحرار وأذاقتهم الاضطهاد وأهلكت آلاف البشر فكانت من أعظم المصائب التى عرفتها الإنسانية (نفسه، ص ٥٢).

ولا يخفى علينا بالطبع أن تلك الانتقادات التى يوجهها فولتير لرجال الدين والكنيسة الميسحية كانت موجهة لكنيسة القرن الثامن عشر التى كانت كثيراً ما تقف فى وجه التجديد فى مجالات العلم والفكر.

ولقد شغل فيلسوفنا بالرد على هجمات بعض المتعصبين ضيقى الأفق الذين يهاجمون الفلسفة بحجة أنها دائماً ضد الدين، فى حين أن الأمر فى حقيقته قد يكون

عكس ذلك، فقد هاجم بعضهم فلسفة جون لوك ورد فولتير بقوله أنها فلسفة حكيمة متواضعة لا يجب أن يثوروا عليها، فهي ليست مباينة للدين بل تصبح دليلاً له اذا ما احتاج إليه، فأية فلسفة تكون أكثر ديناً من التي لا تؤكد إلا ما تتمثله بوضوح، كما تقر بضعفها فتقول بأنه يجب أن نلجأ إلى الله إذا ما بحثنا عن الأصول الأولى للكون. وفضلاً عن ذلك فإنه لا ينبغي أن يخشى من أي فكر فلسفي على أي دين في أي بلد كان، فالفلاسفة لايكتبون مباشرة للعامة.

وقد دلل فولتير على ذلك بقوله إنه إن قسمنا الجنس البشرى إلى عشرين جزء لرأينا تسعة عشر جزء من هؤلاء يعملون أعمالاً يدوية ولا يعرفون رجلاً في العالم يدعى جون لوك، وما أقل من يقرأون في الجزء العشرين الباقي!! وتجد من بين هؤلاء القراء عشرين يطالعون روايات في مقابل واحد يقرأ الفلسفة، فعدد من يفكرون قليل للغاية ولا يستطيع هؤلاء أن يكدروا صفو العالم. وليس مونتانى ولا لوك ولا اسبينوزا ولا هوبز.. الخ هم الذين حملوا مشاعل الشقاق في أوطانهم، فإذا ما جمعت كل كتب الفلاسفة في الأزمنة الحديثة لم تجدها قد أحدثت من الضوضاء في العالم ما أحدثه جدال الكرادلة فيما مضى حول شكل كمهم وغطاء رأسهم (فولتير - الرسائل الفلسفية - الترجمة العربية لعادل زعيتر، نشرة دار المعارف ١٩٥٩م، ٧٢ - ٧٣).

وهكذا كان فولتير دائم النقد، ساخطاً على كل شيء بحسب المناسبة التي يتحدث فيها والهدف الذي يسعى إلى تحقيقه، فاذا كان فيما سبق يبدو ساخطاً على الدين ورجاله، فإنه نسى أنه في غمرة ذلك قد قلل من قدر الفلاسفة كما قلل من شأن تأثيرهم في العالم، وهو إذا كان قد حمل على الدين ورجاله، فإن حملته على الفلاسفة السابقين والمعاصرين له كانت أشد ضراوة ، فبقدر ما كان حبه لبعض هؤلاء الفلاسفة شديداً كما كان شأنه مع فرنسيس بيكون وجون لوك، بقدر ما كان هجومه ضارياً على الآخرين من أمثال ديكارت وبسكال وجان جاك روسو . فهل كان لديه معيار يقيم به هؤلاء الفلاسفة ؟! وهل كان لديه معيار لتقييم مشاهير الناس فيعلي به قدر بعضهم ويحط من قدر آخرين؟؟

(٢)

إن معيار التقييم عند فولتير فى اعتقادى هو مدى ما قدمه أى انسان – سواء كان من الفلاسفة أو العلماء أو الحكماء أو القادة من أعمال استهدف بها خدمة الإنسانية عامة وتنير الطريق للبشرية، فالعظمة الحقيقية – كما يقول فولتير – تقوم على تلقى عبقرية جبارة من السماء وعلى الانتفاع بهذه العبقرية لتنوير الانسان نفسه . وان سألنا فولتير – على ضوء هذا – أى هؤلاء الرجال أعظم من الأخر: قيصر أو الاسكندر أو تيمورلنك أو كرومويل .. الخ ، لكانت إجابته أن اسحاق نيوتن هو أعظمهم جميعاً لاشك، فإن رجلاً مثل نيوتن الذى لا يكاد يظهر مثله كل عشرة قرون يكون هو العظيم، لأن هؤلاء السياسيين والفاتحين الذين لايخلو منهم قرن ليسوا إلا أشراراً ، فنحن نجل ونعظم من يسيطر على النفوس بقوة الحقيقة، لا أولئك الذين يصنعون عبيداً بالاكراه والقهر، نجل ونعظم من يكشفون لنا أسرار الكون لا أولئك الذين يشوهونه.

ويرتبط معيار التنوير عند فيلسوفنا بمعيار آخر هو النفع للوطن أو البشرية عامة، فهو يرى أنه لا ينبغى أن نبالغ فى احترام وتقدير أصحاب الألقاب دون أصحاب المهن خاصة النافعة للدولة، فقد كتب رسالة عن التجارة وأهميتها فى المشاركة فى عظمة الدول وجعل مواطنيها أحراراً، يقول فيها ساخراً " أى الرجلين أكثر نفعاً للدولة: أيكون السينور المبودر الذى يعرف وقت نهوض الملك ووقت نومه بكل دقة والذى ينتحل أوضاع العظمة بتمثيله دور العبد فى غرفة انتظار الوزير، أم التاجر الذى يغنى بلده ويصدر من غرفته أوامر إلى سوريا والقاهرة ويساعد على سعادة العالم". (فولتير – الرسائل – ص ٥٣).

وعلى ضوء هذا المعيار (التنوير والنفع للبشرية)، كان نقد فولتير للسابقين من الفلاسفة، فأرسطو مرفوض لأنه صاحب مذهب مستغلق غامض، مما جعل تلاميذه يفسرونه على عدة أوجه، (الرسائل، ص ٦٦). أما ديكارت فقد ولد لاكتشاف أغاليط القرون القديمة، ولكنه استبدل بها أغاليطه، ذلك أنه سار على

منهاج يعمى أعاظم الناس، وأن الروح تحل فى الجسم مزودة بجميع مبادئ ما بعد الطبيعة، عارفة بالله وحائزة جميع الآراء المجردة، زاخرة بروائع العلوم التى تنساها مع الأسف عند خروجها من بطن أمها!! (الرسائل، ص ٦٧).

وقد انتقد فولتير ذلك الرأى الأخير لديكارت بقوله " أنه لن يجعلنى أعتقد أننى أفكر دائماً ولا أجدنى أكثر استعداداً منه لأتصور أننى كنت بعد بضعة أسابيع من الحمل بى روحاً بالغ العلم، عارفاً ألف شيء فى ذلك الحين فنسيته عند الولادة وأننى كنت حائزاً في الرحم من المعارف ما أفلت منى عندما أصبحت محتاجاً إليه وأننى صرت عاجزاً عن تعلمه ثانية بعد ذلك " (نفسه، ص ٦٨).

وان كان فولتير ينتقد ديكارت هذه الانتقادات العنيفة الساخرة، فإنه لا ينسى أن يقر لديكارت بعض اللمحات العبقرية ، فهو يمتدحه باعتباره من أوائل الذين استنفروا العقول إلى التفكير الحر ، فقد " أنعم ديكارت بالبصر على العمى فرأوا أغاليط القرون القديمة وأغاليطه وصارت الطريق التى فتحها كبيرة بعده" (الرسائل، ص ٧٩).

وهكذا كان حال فولتير مع بسكال، فقد كتب فى إحدى رسائله: أنه يقدر عبقرية بسكال وبلاغته، ولكنه كلما قدره اقتنع بأنه كان لابد من تصحيح الكثير من "أفكاره"، فهو يرى أن ما كتبه بسكال فى الأفكار أو الخطرات" كان مجرد خواطر ألقاها على الورق كيفما اتفق دون تدقيق، " وقد كانت الروح التى كتب بها تلك الأفكار – فى رأى فولتير – هى إظهار الإنسان من ناحيته الممقوتة، فهو ينهمك فى وصفه لنا جميع الأشرار والأشقياء، وهو يكتب ضد الطبيعة البشرية كما كان ضد اليسوعيين، وهو يعزو إلى جوهر طبيعتنا مالا يكون إلا لدى القلة من الناس، وهو يصب الشتائم على الجنس البشرى ببلاغة، ولذا فإننى أتعصب للبشرية مجترئاً على هذا المبغض الأعلى للإنسان". (الرسائل، ص ١٣٥).

ولقد كانت أشد حملات فولتير ضد الفلاسفة، ضد معاصره وقرينه فى حركة التنوير جان جاك روسو، فقد كتب إلى دالمبير قائلاً عن روسو " إنه لا يحب آثاره

ولا شخصه" ويصفه" بأنه ممسوس، مجنون، صبى مضر، مسخ يجمع بين الخيلاء والانحطاط والفظاعات والمتناقضات". ويبدو أن كل تلك السخرية والشتائم كانت لكره فولتير لمبدأ روسو الشهير أن من الخير للإنسان العودة إلى الحالة الطبيعية التى كان يعيش فيها قبل أن ينتقل إلى حياة المدينة التى يعيش فيها.

إن فولتير يعبر عن رفضه لهذا المبدأ قائلاً : كيف يمكن القبول بمبدأ اذا سرنا على حرفيته يجعلنا نلعن المدنية ونرفض حسناتها ونقبل بأن نسير على أربع؟! كيف يمكن أن نؤمن بما يتمتع به " رجل الطبيعة" من طيبة كاملة وسعادة كبيرة، إن الإنسان المتوحش كما يعرفه الرحالة مخلوق بائس وهو ليس طفل متين البنية له جميع مافى الطفولة من رذائل وما يتخيلها من تذبذب وقسوة . فكيف نقبل بأن نخطئ كل العلوم والآداب والفنون وكل ما يتضمن سيطرة الإنسان على العالم، ونتخلى عن لذائذ العيش؟! ثم كيف يقول روسو فى معرض حديثه عن العصور الأولى " آه ما أحلى عصر الجليد " وكيف يقول " إن الثمار هى لجميع الناس وإن الأرض ليست لأحد"، إن هذا المبدأ يهدم أهم حق فى حياة الإنسان وهو حق الملكية. (انظر: كريسون – نفس المرجع السابق – ص ٥٨).

وهكذا فإن روسو نال أكبر قسط من نقد فولتير دون جملة اطراء واحدة، فسائر ما كتبه – عدا خمسين صفحة من كتابه المعروف (أميل)، يقدرها وتستحق فى نظره أن يكون كاتبها رجلاً حراً وليس روسو – لا يستحق أكثر من النسيان.

أما أهم حملات فولتير النقدية، فكانت على الفلاسفة الملحدين ، فقد كان يرى – رغم حملته على الدين المسيحى ورجاله – أن من الجنون أن يرتمى المرء فى أحضان الإلحاد كما فعل أمثال " ديدرو" و " هولباخ" ، لأن الرأى القائل بوجود الله قد يكون فيه صعوبات، إلا أن فى الرأى المعاكس احالات، فالملحد مضطر إلى أن يقر بضرورة كل شيء كما فعل اسبينوزا، وعليه أن يقبل بأن كل ذرة من الغبار حتم عليها أن تكون كما هى، وان توجد بالضبط فى النقطة التى توجد فيها فى اللحظة التى توجد فيها. وهو مجبر على أن يرى فى الحركة أحد الخصائص

الجوهرية للمادة، فإذا كانت المادة لاتتحرك دوماً فكيف السبيل إلى تفسير أنها بدأت - في الحركة في وقت ما؟!. أن المرء مجبر كذلك على اللجوء إلى " المصادفة" لتفسير النظام الذي يسود الكون، وظهور الأحياء في العالم وما يمتازون به من غائية خارقة في تكيف أعضائهم على الوظائف اللازمة للمحافظة على الأفراد والأجناس. ولكن كيف يمكن أن نقبل أنه إذا وضعنا كل الأحرف التي تتألف منها قصيدة الإلياذة في كيس ثم أفرغنا الكيس، خرجت منه الإلياذة كاملة بكل حوادثها وأشعارها؟! إن هذه الظاهرة بعيدة الاحتمال حتى ولو افترضنا لها وقتا لا متناهيا وعدداً من التجارب لا متناهيا. وإذا كان ذلك كذلك، أليس أبعد عن الاحتمال أن يكون العالم الذي نعيش فيه مع جميع المخلوقات وليدة المصادفة البحتة.

إن الإلحاد في رأي فولتير - لايفسر شيئاً، والعالم يصبح لغزا مطبقاً لا يمكن حله والملحد يظن أنه يعرف كل شيء وهو في الواقع لا يعرف شيئاً، فهو جاهل مرتين، مرة لأنه لايعرف ما يؤكده، ومرة أخرى لأنه لايدرك حدود معارفه. (نفسه - ص ٥٦ - ٥٧).

ولعلنا نخرج من ذلك كله بأن فولتير يرى أنه من الواجب تنظيف الذهن من الخزعبلات المسيحية ، والتخيلات الديكارتية، ودوجماطيقية التأكيدات الالحادية، وسخافات جان جاك روسو، وخطرات بسكال التشاؤمية، بأي وسيلة ممكنة سواء بالجدل المنهجي الهادئ أو بالسخرية اللاذعة..

ومما سبق يمكننا أن نستنبط آراء فيلسوفنا الايجابية، فهو لا شك يؤمن بالتجربة الإنسانية وبالعقل الإنساني ايماناً جازما، وان كان يؤمن في نفس الوقت بتواضع امكانياتهما المعرفية، فهو يرى أن عقلنا حين تقوده وتدعمه التجربة يتيح لنا أن نثبت عدداً صغيراً من المبادئ الأساسية اثباتاً يقينياً أو يقترب من اليقين. وإن ظلت بعض هذه المبادئ غامضة وقابلة للشك، فيجب أن نعترف بقصورنا عن البرهنة القاطعة عليها، فالفيلسوف الحق يجب ألا يتردد في كثير من الأحيان في أن يقول: لا أدري؟!

واستناداً إلى هذا المنهج، يقرر فولتير مبدأين لاشك فيهما لديه، أولهما: وجود الله، ثانيهما: القيمة المطلقة لشكل معين لفهم الأخلاق. أما عن المبدأ الأول، فهو يقول " حين أرى النظام، والآلية العظيمة، والقوانين الميكانيكية والهندسية التى تسود الكون والوسائل والغايات التى لاعدد لها لجميع الأشياء، يسيطر على الإعجاب والاحترام، وأرى حالاً أنه إذا كانت أعمال البشر وحتى أعمالى تضطرنى إلى أن أقربوجود العقل فينا وجب على أن أقر بوجود عقل ذى نشاط أكبر فى هذه الأثار التى لاحصر لها وأقر بوجود هذا العقل الأعظم دون أن أخشى أحداً يغير رأى، فليس من شىء يهز اعتقادى بهذا المبدأ: كل عمل يثبت وجود عامل". (نصوص فولتير بنفس المرجع السابق، ص ١٠٨).

ويقدم فولتير برهاناً آخر على وجود الله يسمى لدى الفلاسفة منذ أفلاطون ببرهان " الإله الصانع" حينما يقول متأملاً ذاته " نحن قطعاً من صنع الله، والبرهان على ذلك ملموس، فكل شيء واسطة وغاية فى جسمى، كل شىء رفاص وبكرة وقوة متحركة، وآله مائية، وتوازن سوائل، ومختبر كيمياء. اذن فكل هذا من ترتيب عقل، وليس ذلك الترتيب من عمل أبوى لأنهما قطعاً، لم يكونا يعرفان ماذا يفعلان حين وضعانى فى العالم، ولم يكونا سوى الآلات الصماء التى استعملها ذلك الصانع الأزلى الذى يحرك دورة الأرض ويدور الشمس حول محورها" (نفسه، ص ١١٢).

أما عن المبدأ الثانى، فهو يقول مؤكداً وحدة الأخلاق الإنسانية:" كلما ازداد تبصرى بالناس المختلفين باختلاف الطقس والعادات واللغة والقوانين والعبادة،وباختلاف ذكائهم، ازدادت ملاحظتى لوحدة أساسهم الأخلاقى: فإنهم جميعاً يملكون مفاهيم بدائية فيما يخص العدل والظلم دون أن يعرفوا كلمة من اللاهوت، وهم جميعاً اكتسبوا تلك المفاهيم فى السن التى يتفتح فيها العقل، كما أنهم اكتسبوا جميعاً كيفية رفع الأثقال بالعصى، ولذلك بدا لى أن فكرة العدل والظلم فكرة لازمة للبشر لأنهم جميعاً يتفقون على هذه النقطة طالما أمكنهم أن يعملوا ويفكروا . فالعقل الأعظم الذى خلقنا أراد أن يسود العدل على الأرض.. وإلا فكيف أمكن المصريون

القدماء وللآشوريين البدائيين أن تكون لديهم نفس المفاهيم الأساسية المتعلقة بالعدل والظلم لولا أن الله قد أعطاهم منذ الأزل ذلك العقل الذى نما ومكنهم من أن يدركوا نفس المبادئ الأخلاقية.. فجميع الشعوب مهما كانت عليه من البدائية تقول بوجوب احترام الوالدين، والأمر بالمعروف والنهى عن الشرور والمنكرات، وتلك مفاهيم واحدة يخلصون إليها عن طريق عقلهم النامى" (نفسه - ص ١١٧ - ١١٨).

وإلى جانب تلك المبادئ الميتافيزيقية والأخلاقية، كان فولتير عاشقاً للحديث عن الحرية بكافة أنواعها، وقد بهرته التجربة الانجليزية فكتب ينتقد الوضع الفرنسى ويحاول دفع مواطنيه إلى استبداله بالنظام الإنجليزى. فلقد أعاد النظام الإنجليزى إلى الإنسان كافة حقوقه الطبيعية التى فقدها فى ظل معظم الأنظمة الملكية بفضل تنوير الفلاسفة ونضال الشعب، وهذه الحقوق هى: الحرية المطلقة فى التصرف بشخصه وأملاكه. والتحدث إلى الأمة عن طريق قلمه، وعدم محاكمته فى أى قضية جنائية إلا أمام محلفين مستقلين، وحسب المنطوق الدقيق للقانون. وضمن النظام الانجليزى لأفراده كذلك حرية العقيدة ،فللفرد حرية اعتناق أى دين يحلو له فى أمان. (انظر رسائل فولتير عن الحكومة والبرلمان، وحول الديانات فى "الرسائل" ، الترجمة العربية).

وهذا هو النموذج الذى يجب أن يحتذى ، وهذه هى الحقوق التى يجب أن يتمسك بها كل فرد وأن تشرع القوانين من أجل الحفاظ عليها. ولقد نادى فولتير بما سبق أن نادى به لوك وناضل من أجله. نادى بحرية الملكية "فروح الملكية تضاعف قوة الإنسان" كما أنها مفيدة كذلك " للعرش وللرعية فى جميع الأوقات"، والشك فى قيمتها الأخلاقية - كما فعل روسو - عمل توحشى همجى، فلكل امرئ الحق فى أن يملك ما ملك بالطرق الشرعية المشروعة، اذ يجب أن يكون لكل انسان الحق فى توخى الرفاهية التى لا تكون شراً إلا حين يظلم إخوانه. فللانسان حرية العمل، وحرية التفكير، وحرية التعبير عن آرائه شريطة ألا يكون "مخرباً هداماً".

ولقد كان فولتير من أشد المهتمين بالتاريخ فكتب فيه لكن بعين الفيلسوف لابعين المؤرخ التقليدى الذى يقتصر التاريخ بالنسبة له على مجرد سرد الحوادث وتوخى الدقة فى التأريخ لها والالمام بتفصيلاتها، فلقد كان التاريخ الإنسانى بالنسبة لفولتير وحدة واحدة، ينظر إليه ككل، ويرى أن جوهره هو التقدم المطرد الذى يحققه الإنسان، فليس فى التاريخ معجزة لا يمكن تفسيرها لأن ثمة عوامل ثلاثة تؤثر على فكر البشر ومن ثم على صناعتهم لتاريخهم هى المناخ ونوع الحكم والدين. وان وضعنا هذه العوامل فى الاعتبار استطعنا تفسير لغز هذا العالم، فإن انتصارات البشرية على الأشياء وتناحر الجماعات البشرية، وتقدم الأخلاق والعلوم والفنون، كل هذا جرى بصورة طبيعية، وكل هذا سيستمر متزايداً كلما توسع أفق العقل البشرى وكلما أحرز قدراً أكبر من التقدم العلمى، والصناعى، والفنى، والأخلاقى والسياسى مما يتناسب أكثر مع حاجات الانسانية، لافرق فى ذلك بين انجازات أمم الشرق القديم، وانجازات الغربيين المحدثين إلا فرقاً فى درجة التطور الذى وصلنا إليه وزيادة كم الاكتشافات والمخترعات التى ساهمت فى السيطرة أكثر على الطبيعة وفتحت الآفاق بصورة أكثر اتساعاً أمام الإنسان.

وهكذا تبلورت لدى فولتير نظرية فى تفسير التاريخ هى ما يمكن أن نطلق عليه نظرية التقدم، وهى نظرية تركز - كما اتضح لنا - على الإنجازات العقلية للبشر وتتبع تطور هذه الإنجازات فى مختلف الميادين. فالتاريخ بالنسبة له أشبه بخط مستقيم سار فيه جميع البشر منذ الأمة المصرية القديمة وإلى اليوم، وكل الأمم ساهمت فى صنعه بأقدار متفاوتة وعلى حسب ما تمتاز به شعوبها وهذه الاسهامات، وذلك التطور سيستمران دون توقف. فلقد كان فيلسوفنا من هذه الناحية من المتفائلين بالنسبة لمستقبل البشرية ولم يكن ينغص تفاؤله هذا إلا بعض مظاهر التخريب والدمار التى يحدثها العسكريون وقادة الحروب فى العالم لا لمصلحة البشرية، بل جرياً وراء مصالح شخصية وأمجاد زائفة، فما تبنيه البشرية فى عشرات السنين يهدمه هؤلاء المخربون فى لحظات. ولذلك وجدنا فولتير يركز فى فلسفته السياسية على حرية الأفراد بمعنى أن يمتلكوا هم مصيرهم ولا يتركوه فى

يد ملك أو حاكم مستبد، بل لابد أن يكون لهم برلمانهم الحر الذى يتكون من ممثلين عنهم ويكون هو السلطة العليا فى البلاد، وأن تتشكل الحومات تبعاً لنتائج الانتجابات الحرة كما هو الحال فى النظام الانجليزى.

لقد كان فولتير اذن – رغم كل مالاقته فلسفته من نقد وتشكيك فى أصالتها – رسولاً من رسل الحرية الانسانية ومتعبداً فى محرابها. ودعوته تلك للحرية الإنسانية ولإطلاق طاقات العقل البشرى لم تكن معادية للدين على خط مستقيم – كما هو مشهور عنه خطا – بل كان فولتير كما رأينا مؤمناً بوجود الله، مبرهناً على وجوده بشتى البراهين العقلية، لكنه مع ايمانه بالله، لم يكن مؤمناً بالكتب المقدسة، وهذا ما يضعه فى مصاف المؤمنين بما يسمى بالدين الطبيعى لا الدين السماوى. فهو ليس ملحداً اذن، وان كان – بالنسبة للمؤمنين بالأديان السماوية – كافر زنديق.

وعلى أى حال، فقد كان احترام فولتير للعقل الإنسانى وثقته فى قدراته وراء تلك الثورة على كل ما هو جامد ودوجماطيقى، ووراء مطالبته باعادة النظر فى وقائع التاريخ الأوروبى وخاصة فى العصرين القديم والوسيط، وذلك للكشف عن أخطاء الماضى وامكان تجنبها فى المستقبل. ولقد كان من أهم أخطاء الماضى فى التاريخ الأوروبى وخاصة فى العصر الوسيط فيما يرى فولتير هو غياب العقل، فالفلسفة المدرسية التى كانت سائدة آنذاك أساءت إلى العقل أكثر مما نفعته. ولم ينهض الإنسان الأوروبى من جديد إلا حينما عاد العقل إلى سيادته، وحينما يسود العقل يكون قادراً على طرد الظلام، ظلام الجهل والأهواء والغيبيات وأحقاد التعصب. وحينما يتم ذلك، يتم التقدم نحو الكمال.

وما أحوجنا اليوم نحن أمة العرب والإسلام. إلى الاستجابة لصوت العقل لنطرد الظلام، ولنبتعد عن التعصب الأعمى، وعن الجرى وراء الأهواء والمصالح الشخصية، حتى نخطو من جديد نحو التقدم، نحو السيادة والريادة والكمال.

أهم مصادر الفصل الخامس عشر

(١) فولتير : الرسائل الفلسفية : الترجمة العربية لعادل زعيتر، نشرة دار المعارف بمصر، ١٩٥٩م.

(٢) اندريه كريسون: فولتير: الترجمة العربية لصباح محيي الدين، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

(٣) برنار غروتويزن: فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة عيسى عصفور، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.

(٤) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي: ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

(٥) جورج سباين: تطور الفكر السياسي: الكتاب الرابع، ترجمة على ابراهيم السيد، دار المعارف بمصر، ١٩٧١م.

(٦) جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فواد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣م.

(٧) سليم سعده: فولتير، دار المعارف بمصر، سلسلة إقرأ (٧٢)، القاهرة ١٩٨٤م.

الفصل السادس عشر

روسو .. والعقد الاجتماعى

روسو .. و « العقد الاجتماعى »

ترددت كثيراً قبل الكتابة عن هذا الفيلسوف الغريب جان جـاك روسـو. J.J. Rousseau (١٧١٢ – ١٧٨٧م) ، حيث وجدتنى كلمـا قرأت لـه أو عنـه لأحسـم أمراً بشأنه يزداد ترددى، وإن ظل حماسى للكتابة عنه رغم ذلك موجوداً ولا يفتر ، فلم أعرف خلافاً حول أهمية فيلسوف – رغم أهميتـه الشـديدة – مثلمـا وجدت بين المؤرخين للفلسفة السياسية حول روسو. ولـم أجد فيلسـوفاً هوجم فـى حياته مثلمـا هوجم روسو، ولم يكن ذلك الهجوم من عامة الناس كما هو متوقـع دائمـاً، بل كـان من أقرانه ومعاصريه من الفلاسفة والأدبـاء، فقد كـان الخـلاف بينـه وبينهم شـديداً لدرجة دعت فولتير إلى وصفه بالخائن والمرتد " ويهوذا الفلسفة" كما أدين واحد من أعظم مؤلفاته " اميل" وأحرق مع أعظم مؤلفاته " العقد الاجتماعى " فى مسقط رأسه جنيف فى التاسع عشر من يونيو عام ١٧٦٢م، وفى نفس العام الذى نشرا فيه. كمـا وزع ضد أميل منشور دعائى رئيس أساقفة باريس دى بومونت فى نفس الوقت.

فهل كان ذلك لغرابة أفكار روسو على أبناء عصره؟!

ربما، فقد كان هو نفسه يشعر بأنه غريب بين البشر، كما قال عـن طفولتـه " كنت أحسب نفسى يونانياً أو رومانياً" . وهذه العبارة قد تفسر لنا الكثير مـن أفكـاره التى فجرت الكثير من المشكلات فى عصر التنوير، وتركـت تلـك الفجـوة الواسـعة بينه وبين ممثلى هذا العصر من أقرانه الفلاسفة.

فقد شـغل روسـو بمحاولـة الإجابـة علـى تساؤل كـان مطروحـاً فـى عصـر السوفسطائيين اليونانيين فى القرن الخامس قبل الميلاد، عن أصل عدم المساواة بين البشر؟! ولقد كانت إجابة هؤلاء الفلاسفة القدامى تتلخص فى أننا نحن الذين وضعْنـا هذه التمييزات بين البشر، فالعبد ليس إلا عبدا بالاسم وليس بالطبيعـة. فلقد خلقتنـا الطبيعة أحراراً كما أكد السوفسـطائى العظيم أنطيفون Antiphon فـى قولـه " إننـا

نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم. وفى هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة للآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين مادامت الطبيعة قد حبت الناس جميعاً بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين(*) وفى مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر فلا يختص أحدنا بأى مزية من هذه القوى الطبيعة يونانياً كان أم بربرياً، فنحن جميعاً نستنشق الهواء من الفم والخياشيم، وكلنا يتناول الطعام باليد". (انظر شذرات أنطيفون بكتاب" فجر الفلسفة اليونانية" لأحمد فؤاد الأهوانى، الطبعة الثانية، ص ٢٩٤).

وقد أحيا روسو بذاك السؤال، السؤال نفسه، وكانت اجابته هى الإجابة نفسها رغم الاختلاف فى نقطة البدء التى انطلق منها، والغاية التى كان يسعى إليها، فقد كانت نقطة البدء عنده هى السؤال عن " هل ساهم إنشاء العلوم والفنون فى تهذيب الأخلاق؟" . ذلك السؤال الذى جعله عنواناً لبحثه الذى نال عنه جائزة الأخلاق من أكاديمية العلوم والآداب بديجون فى عام ١٧٥٠م، والذى كانت إجابته عليه متضمنة الهجوم الشديد على الحضارة الحديثة، فقد كتب يقول: إنه بقدر ما كانت علومنا وفنوننا تتقدم نحو الكمال بقدر ما كانت أخلاقنا تفسد ونفوسنا تتعفن.. إن قليلاً جداً من الشعوب هى التى تمكنت من اكتشاف ونقض هذا التوازى بين الثقافة والانحطاط الأخلاقى. إن البذخ، هذا الشر الكبير نادراً ما يسير بدون العلوم والفنون.. وهذه لا تسير مطلقاً بدونه. إن من الواجب أن نضع فى سلبياتها أيضاً الضعف فى الشجاعة، وانخفاض المؤهلات الحربية والأخلاقية وذلك نتيجة للتربية الحمقاء التى تعطى للشباب. إننا نعلم هؤلاء كل شىء باستثناء واجباتهم. إنهم لا يسمعون مطلقاً كلمة " وطن" العذبة ولا يسمعون اسم الله " إلا من أجل الخوف منه". ويتساءل روسو بعد ذلك " أتكون الاستقامة ابنة الجهل؟ ويكون العلم والفضيلة متناقضين!؟".

(*) كان اليونانيون يلقبون كل من عداهم من الأمم بالبرابرة.

لقد كان هذا من أغرب ما قال روسو على الإطلاق. ومنه بدأت تأملاتـه فـى هذا البحث وفيما تلاه من أبحاث. وعلى أى حال فقد أنهى بحثه هذا بمناجاة الفضيلة قائلاً: " أيتها الفضيلة.. أليست مبادئك منقوشة فى كـل القلـوب وألا يكفـى مـن اجـل تعلم قوانينك أن يعـود المـرء إلـى ذاتـه وأن يصغـى لصـوت ضميـره اثنـاء صمـت الشهوات" . (نقلاً عن : شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، الترجمـة العربيـة بيـروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥م، ص ٤٧٦).

ولا يجب أن نقارن هنا بين تلك العبارة الأخيرة، وبين مقولة سقراط القديمة " أن الفضيلة علم لا يعلم"، فقد كانت حجة الأخير أن الفضيلة علم كـامن فـى النفس علينا أن نتذكره لأن للنفس كما أوضح تلميذه افلاطون حياة سبقت حياتها فـى هذا العالم المحسوس عاشتها مع الآلهة فعرفت كل شيء.

ولقد فهم المعاصرون أطروحة روسو جيداً، حيث إن جوهرها هو التنبيه إلى أن النمو المتتالى للحاجات البشرية كان شـراً وأن تكاثرهـا الذى لـم يكـن ضروريـاً كان تهوراً كبيراً من قبل البشر. ولقد عرض روسو لحقيقة هذه الأفكار حينما شرح تأمله لهذه الفكرة فى كتابه " الاعترافات"، حيث أخبرنا أنه حينما قارن بين الإنسان كما صنعه الإنسان، والإنسان كما صنعته الطبيعة وكان آنذاك قد بلـغ فـى تأملاتـه حداً من الشفافية قربه من مقام الربوبية، اكتشف أن الإنسـان هـو المصـدر الحقيقـى لمصائبه وشقائه وراح يصيح بصوت واهن ما كان لأحد من البشر أن يسمعه " أيها الحمقى، الذين لا يكفون عن الشكوى من الطبيعة ، ألا اعلموا أن كل مساوئكم إنما تنبثق منكم " (الاعترافـات، الترجمـة العربيـة، الجـزء الثـالث، مطبوعـات كتـابى، ص١٨٢).

ولقـد عـرض روسـو لنفـس الفكـرة بعدمـا نضجـت فـى بحثـه عـن "أصـل اللامساواة بين البشر"؛ حيث مـيز بيـن النوعيـن الآتييـن مـن اللامسـاواة، لا مسـاواة طبيعية أو فيزيقية، ولا مساواة أخلاقية أو سياسية، الأولى تقيمها الطبيعة وتكمن فى الاختلاف فى الأعمار والقوى والصحة وخصال الروح، والثانية تتجلى فى مختلف

الامتيازات (الغنى والمراتب الشرفية والقيادة أو السلطة) التى تتمتع بها فئة على حساب الآخرين، والتى يقيمها البشر وتخضع لنوع من الاتفاق.

وعلى حين يقلل روسو من تأثير هذه اللامساواة الطبيعية، بل يرى أن تأثيرها يكاد يكون معدوما، يؤكد أن أصل اللامساواة بين البشر هم البشر أنفسهم خلال التطورات المتتالية للروح البشرية والتى تعود أسبابها لصدف مختلفة وبمساندة أسباب خارجية كان من الممكن ألا تظهر مطلقا. فلقد كان الإنسان عبارة عن كائن يخاف فقط من الألم والجوع، أما الخيرات الوحيدة التى كان يعرفها فهى الغذاء والراحة فى أوقات الفراغ وأنثى يحبها ويحافظ من خلالها على ذاته فيكون قلبه فى سلام وجسده بصحة جيدة. لقد كان لدية أقران يعيشون مثله متعثرين لكنه لا يقيم معهم أى تجارة، فلم يكن بحاجة إليهم، فكل سلاسل التبعية كانت مستبعدة. ولم يكن لديه أى رغبة فى إيذائهم فحالة حرب الجميع ضد الجميع المزعومة فى هذه المرحلة هو مجرد حلم سيئ كما يرى روسو (شوفالييه، نفس المرجع، ص ٤٧٩).

وهكذا وصل فيلسوفنا إلى منتهى تحليله لحالة الطبيعة التى عاشها الإنسان الأول واعتبرها خير حال عاشها الإنسان. ومن هنا سيكون اعتراضنا الأول عليه، اذ أن الحكم بخيرية هذه الحالة وتفضيلها على هذا الأساس الأخلاقى يعتبر حكماً زائفاً حيث إن هذه المرحلة تعتبر بشكل عام مرحلة " لا أخلاقية" بمعنى أننا لايجب أن نقيمها تقييماً ينتمى للخير أو للشر لأنه لم يكن لدى ذلك الإنسان الأول معرفة بما هو الخير أو الشر. فقد كان يتصرف بغريزته، ومن ثم فإن حكمنا عليه يعتبر حكماً من الخارج سواء حكمنا بخيرية تلك المرحلة كما فعل روسو أو بأنها شريرة كشفت عن أنانية الإنسان الأصيلة كما فعل من قبله توماس هوبز، فهما قد أصدرا حكماً أخلاقياً على مرحلة ما قبل الأخلاق.

وعلى أن حال فقد بدأ انتقال الإنسان من حالة المساواة الطبيعية، حينما بدأت تظهر الملكيات الخاصة – التى كانت بمثابة الحد الفاصل بين حالة المساواة وبدء

حالة اللامساواة – فقد كانت الخطوة الأولى فى تقدم اللامساواة فى الحالة الاجتماعية حينما بدأ ظهور الغنى والفقير، وكان هذا بمثابة العصر الأول الذى تلاه عصر ثان سمح بوجود القوى والضعيف، وتأسيس الهيئة الحاكمة أو السلطة السياسية، حيث نتج عن ذلك عصراً ثالث هو ما أطلق عليه روسو عصر السيد والعبد حيث بدأ تحول السلطة الشرعية إلى سلطة تعسفية وهى الدرجة الأخيرة فى اللامساواة.

ولقد كان أكثر ما أقلق روسو هو ما تولد لديه من أفكار بعد هذين البحثين السابقين ، حيث شغله كثيراً البحث عن أسباب هذا التحول من حالة المساواة والحرية الطبيعية إلى حالة اللامساواة التى يعيشها الإنسان فى المجتمع المدنى والتى بدت كما أوضحنا فى صور مختلفة. وكان أشد ما حيره هو البحث عن: هل فى الإمكان إعادة الأمر على ماكان عليه من خيرية ومساواة وأى الوسائل يمكنها ذلك؟؟.

ولقد خصص كتابه الشهير " العقد الاجتماعى -Social Contract" للإجابة على تلك التساؤلات، وحدد الإشكالية التى سيبحثها بدقة حينما قال فى مقدمة الكتاب الأول منه " أريد أن أبحث فيما إذا كان يمكن أن تكون فى النظام المدنى قاعدة ما للإرادة شرعية وأكيدة، وذلك بتناول البشر كما هم والقوانين كما يمكنها أن تكون" (انظر : الترجمة العربية لذوقان قرقوط، نشر دار القلم ببيروت، ص ٣٣).

ولقد بدأ بالبحث عن شرعية الإدارة المدنية من البحث فى أقدم المجتمعات جميعاً وهو المجتمع الوحيد الطبيعى ألا وهو مجتمع الأسرة، فما يزال الأبناء مرتبطين بالأب طالما هم بحاجة إليه من أجل بقائهم . فما إن تنتهى هذه الحاجة حتى تنحل هذه الرابطة الطبيعية. وإذ يصبح الأولاد متحررين من الطاعة الواجبة عليهم نحو الأب ويعفى الأب من رعايته الواجبة لهم، يعودون جميعاً إلى الاستقلال. واذا هم استمروا فى البقاء متحدين فإن ذلك البقاء لا يعود طبيعياً، بل يكون إرادياً والأسرة نفسها لا تبقى أسرة إلا بالتعاقد".

ويتوقف روسو هنا ليوضح ما يعنيه بهذه الصورة الأسرية " انها الحرية المشتركة نتيجة لطبيعة الإنسان. وقانونها الأول هو السهر على بقائها الخاص. وتكون اهتماماتها الأولى هي تلك الواجبة عليها نحو نفسها وما إن يبلغ الإنسان سن الرشد حتى يصبح سيد نفسه لأنه وحده الكفيل بالحكم على الوسائل الجديرة بالمحافظة على بقائه. فالأسرة هي النموذج الأول للمجتمعات السياسية حيث يشكل الزعيم صورة الأب والشعب صورة الأولاد ولما كانوا جميعاً مولودين متساوين وأحراراً فإنهم لا يتنازلون عن حريتهم إلا من أجل منفعتهم، والفرق كله يكمن في أن حب الأب لأولاده في الأسرة هو الذي يدفعه إلى ما يبذله في رعايتهم والعناية بهم، في حين أن شهوة القيادة في الدولة تقوم مقام هذا الحب الذي لا يكنه الزعيم لشعبه". (نفسه ، ك ١ ف ٢ – ص ٣٦).

ويقفز بنا روسو من ذلك إلى تحليل ما أسماه بشهوة القيادة تحت عنوان " في حق الأقوى" فقد جرت العادة من قبله على أن يربط الفلاسفة كجروتيوس Grotius وهوبز Hobbes ومن قبلهما أرسطو وغيرهم بين القوة وتولى السلطة حيث ينكر أولهم أن أية سلطة بشرية قد أقيمت لمصلحة المحكومين، ويستشهد على ذلك بالرق، كما أن الثاني رأى أن البشر كقطيع من الماشية يحتاجون لراعي يرعاهم ليفترسهم. أما أرسطو فقد قرر أن الناس ليسوا متساوين بالطبيعة وانما ولد بعضهم ليكونوا عبيداً وآخرون ليكونوا سادة. وانتهى روسو من مناقشة هذه الآراء التي رفضها إلى نتيجة هي " أن القوة لا تصنع حقاً وأننا لسنا ملزمين بالطاعة إلا للسلطات الشرعية" (نفسه ك١، ف٣، ص ٤٠). فهو لا يتصور مطلقاً أن الإنسان يتخلى عن حريته بهذه البساطة وأمام تلك القوة الاستبدادية إذ لابد أن نعرف أن الاستبداد في كل الأحوال غير شرعي، وإذا ما قيل أن بعض الأجيال في بعض الشعوب تقبل الاستبدادية فإن هذا أمر يتنافى مع الطبيعة البشرية لأن تخلي المرء عن حريته هو "تخلي عن صفته كانسان"، عن حقوقه في الإنسانية بل عن واجباته، فليس هناك أي تعويض ممكن لمن يتنازل عن كل شيء، اذ إن تنازلاً كهذا مناف لطبيعة الإنسان، وانتزاع كل حرية من ارادته هو انتزاع كل أخلاقية من أفعاله.

وأخيراً إنه لإتفاق باطل ومتناقض أن نشترط من جانب سلطة مطلقة ومن الجانب الآخر طاعة بلا حدود !!" (نفسه، ف ٤ ،ص ٤٢).

وواضح من هذا الدفاع الرائع عن حرية الإنسان الطبيعية أنه دفاع عنها ضد العبودية التى حاول فرضها عليه أنصار القوة المؤيدين لحق الملوك المطلق كهوبز الذى سلب الإنسان فى تصوره للعقد الإجتماعى كل حقوقه الطبيعية وجعله يتنازل عنها للفياثان مقابل حق الحياة فى مجتمع مدنى منظم. (انظر:

Hobbes, Leviathan, Penguin Books, U.S.A ., 1977 P. II, Ch 17 - 18, pp. 223 - 228.)

ولكن كيف تصور روسو الطريق إلى الحفاظ على تلك الحرية للإنسان طالما أن تكوينه للمجتمع واتحاده مع الآخرين يصبح فى مرحلة معينة ضرورياً ولامفر منه؟؟

إن الطريق كما يراه فيلسوفنا هو " ايجاد شكل من الاتحاد يدفع ويحمى كل القوى المشتركة. يحمى شخص كل مشارك وأمواله". وهذا الاتحاد الذى يتحد فيه كل فرد مع الجميع بحيث لا يطيع فيه إلا نفسه ويبقى بداخله حراً كما كان من قبل مبنى على مقولة ميتافيزيقية ابتدعها روسو هى " أن كل فرد اذ يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه لأحد" حيث إن كل مشارك يحصل من الآخر على ما يعادل كل ما فقده. وهنا نصل مع روسو إلى نص عقده الاجتماعى حيث يتلخص فى عبارة واحدة هى " أن كل منا يسهم فى المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت ادارة الإرادة العليا ونلتقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل " (نفسه، ك١، ف٦، ص ٥٠).

وهكذا تتكون تلك "الهيئة المعنوية" التى يسمى المشاركون فيها لدى روسو باسم الشعب ويدعون فرادى بالمواطنين، وبالرعايا بوصفهم خاضعين لقوانين الدولة. ويتضح لنا من صيغة هذا العقد" أنها تنطوى على التزام متبادل من الشعب والأفراد. وأن كل فرد وكأنه يتعاقد مع نفسه مرتبطاً بالتزام مزدوج، وذلك كعضو

لدى العاهل (صاحب السيادة) تجاه الأفراد وبوصفه عضواً فى الدولة قبل العاهل" (نفس المصدر، ك١ - ف٧ - ص ٥٢). ولكن ماذا يعنى روسو بصاحب السيادة أو العاهل؟؟

إنها السلطة الشرعية التى تتكون من كل الأفراد والتى أشار إليها من قبل بأنها " الهيئة المعنوية" وهى لا يمكن أن تتعارض مع مصالح الأفراد لأنها بالطبع مكونة منهم، وبالتالى " فإن القوة صاحبة السيادة لا حاجة لها البتة إلى ضمان تجاه رعاياها حيث إنه من المستحيل أن تبتغى الهيئة الاضرار بجميع أعضائها" (نفسه، ص ٥٣) . ولكن مالعمل إذا ما كان لأحد الأفراد مصلحة خاصة تتعارض مع المصلحة المشتركة للجميع؟ وما العمل إذا كان أحد الأفراد يتمتع بحقوق المواطن دون الرغبة فى القيام بواجبه كرعية؟! أليس هذا ظلماً يسبب تزايد خراب تلك الهيئة السياسية؟!.

إن روسو رغم إدراكه لذلك التعارض الذى قد ينشأ بين مصلحة الفرد ومصالح " الهيئة الاجتماعية" إلا أنه حله حلاً جاء غريباً فهو يرى أنه " لكى لا يصبح الميثاق الاجتماعى ذا صيغة باطلة فإنه يشتمل ضمنياً على هذا الالتزام الذى يستطيع وحده إعطاء القوة للآخرين: ألا وهو أن كل من يرفض إطاعة الارادة العامة سوف يرغم عليها من قبل الهيئة بأكملها وهذا لا يعنى شيئاً آخر غير أنه يجبر على أن يكون حراً " (نفسه - ص ٤٥).

ولا شك أن هذا كان حلاً خيالياً ينم عن ثقة زائدة بخيرية الدوافع البشرية سواء فى مستواها الاجتماعى أو على مستوى الفرد، إذ لا يتصور روسو أن الهيئة الاجتماعية (السلطة) قد تظلم الفرد ولا يتصور أن الفرد قد يخرج على قوانين تلك الهيئة وإن خرج فإنها ستجبره على أن يطيعها وهذا الاجبار يعنى عنده أن الفرد وهو يجبر على أن يطيع الجماعة يجبر على أن يكون حراً .. أليس هذا شيئاً غريباً حقاً من روسو !! كيف يتوافق الجبر مع الحرية للفرد فى آن واحد وأمام هيئة

بشرية، إن الأمر قد يكون مفهوماً إذا ما كانت العلاقة هنا بين الإنسان والإله، ولكنه في الحالة التي يصفها روسو يعد مستحيلاً.

ولعل هذا الحل الخيالي قد نتج عن تلك الصيغة الخيالية للعقد الاجتماعي المتخيل كذلك، حيث إنه لم يكن عقداً بين الأفراد والسلطة السياسية المتعارف على أنها " الحكومة" سواء في صورتها الليبرالية التي صورها جون لوك، أو في صورتها الملكية القاهرة التي رسمها من قبله توماس هوبز، بل كان عقداً بين الأفراد على تشكيل وقيام " المجتمع " وليس " الدولة" كما تصور روسو، فعلى حين كان العقد كما تصوره هوبز ولوك، كان عقداً بين الأفراد على تشكيل دولة فيها الحاكم والمحكوم، جاء العقد عند روسو ــ فيما أرى عقداً بين الأفراد على أن يكونوا مجتمعاً سياسياً فيما بينهم، لا سلطة فيه إلا لهم جميعاً . وترتب على ذلك أنه لم ير أي تعارض بين مصالح الأفراد داخل هذا المجتمع المثالي لأن كل فرد يشارك في المجتمع. والمجتمع لا يمكن أن يضر بأي فرد من أفراده. ولكن يبقى السؤال التالي: ما هي الهيئة التي تتولى الإشراف على ذلك؟ أين السلطة التي ستدافع عن مصالح الأفراد سواء ككل أو كأفراد؟ وما هي العلاقة التي يراها روسو بين تلك السلطة وبين أفراد الشعب؟؟

إن رد روسو على هذه التساؤلات لم يأت في " عقده" إلا في الفصل الثامن عشر من الكتاب الثالث حينما قال " إن التصرف الذي يؤسس الحكومة ليس عقداً فقط وإنما قانوناً " وكان تبريره لهذا " أن من يؤتمنون على السلطة التنفيذية ليسوا مطلقاً سادة الشعب بل هم موظفوه، وأنه يستطيع إقامتهم وعزلهم متى شاء وأن المسألة بالنسبة لهم ليست قط مسألة تعاقد وإنما طاعة.. وعندما يحدث إذن أن يؤسس الشعب حكومة وراثية، سواء أكانت ملكية في أسرة أم أرستقراطية في طبقة المواطنين، فإن ما يتخذه في ذلك ليس إلزاماً من جانبه، لكن ذلك هو الشكل المؤقت الذي يعطيه للإدارة إلى أن يحلو له تنظيمها على نحو آخر" (العقد الاجتماعي، ك ٣ - ف ١٨ - ص ١٦٣).

وعلى الرغم مما في هذا الرد من فهم دقيق من جانب روسو لوظيفة الحكومة ولعلاقتها بالشعب، إلا أنه لم يزد في ذلك على ما قاله لوك الليبرالي الكبير الذي تأثر هو به تأثراً شديداً ، فقد أكد لوك على تلك العلاقة بين الحكومة والشعب وأكد على حق الشعب في اقامة الحكومة وفي عزلها إن خالفت العقد التي تولت السلطة بمقتضاه وان تعدت على أي حق من حقوق الأفراد أو لم تقم بواجبها في الحفاظ على حريات الأفراد وممتلكاتهم. (انظر: جون لوك، الحكومة المدنية، ترجمة محمود الكيال، نشر بالقاهرة، سلسلة اخترنا لك رقم ٨١، ف ٧-٨). فقد كان " العقد" عند لوك يعني الحفاظ على كافة حريات الأفراد أمام بعضهم البعض وأمام السلطة الحاكمة. وعلى حين اعتبر لوك أن " السلطة التشريعية" التي تتكون من ممثلي الشعب هي الضامن لحريات الشعب بتشريعاتها المستمرة وبمراقبتها للسلطة التنفيذية، رفض روسو ذلك واعتبر أنه لا سيادة إلا سيادة الشعب، كل الشعب، " فالإرادة العامة لا تمثل مطلقاً . فهي أما أن تكون هي نفسها، أو تكون شيئاً آخر، ليس هناك من وسط، أن نواب الشعب ليسوا اذن ممثليه ولا يمكن أن يكونوا ، لذلك فما هم إلا مفوضون عنه ، ليس في وسعهم أن يبتوا نهائياً في شيء . كل قانون لم يوافق عليه الشعب يكون باطلاً ، أي لا يكون قانوناً مطلقاً " (العقد الاجتماعي، ك٣ - ف١٥ - ص ١٥٥).

أن روسو يرفض دور السلطة التشريعية في النظم الديمقراطية النيابية حيث يرفض ذلك النظام النيابي الذي نادى به لوك وعاشه الشعب الانجليزي وكان مثار الاعجاب الشديد من فولتير، فقد قال روسو " إن الشعب الانجليزي يظن أنه حر لكنه مخطيء جداً، فهو لا يكون حراً الا أثناء انتجاب أعضاء البرلمان، وبمجرد أن يتم انتخابهم يصير هو عبدا، بل لا يكون شيئاً . إن طريقة استعماله لحريته في فترات حريته القصيرة قمينة بأن يفقدها" (نفسه، ص ١٥٥).

ولا شك أن رأى روسو هذا في تفضيل الديمقراطية المباشرة ومطالبته بألا يتخلى الشعب عن حريته الكاملة في اصدار التشريعات والقوانين التي تحميه قد يكون هو الأفضل على الإطلاق، ولكن ما فات روسو هنا أننا لم نعد نعيش عصر

آثينا القديم، كما أن المجتمعات الحديثة ليست كلها في ظروف مقاطعة جنيف ولا أى من المقاطاعات السويسرية التى تمارس هذا اللون من الديمقراطية المباشرة، فالأعداد الهائلة للأفراد التى تعيش فى ظل كل دولة من الدولة لا يمكن أن تمارس دورها السياسى إلا من خلال أولئك النواب الذين يقومون باختيارهم، فقد أصبح هذا النظام النيابى ضرورة فرضتها الظروف، ولكن هذا لا يمنع مطلقاً من أن يستفتى الشعب بأكمله فى الأخطر من الأمور، وأن يوافق بنفسه على التشريعات التى تمس أمنه المباشر وحقوقه الأساسية، وهذا هو الدرس الذى ينبغى أن نعيه هنا من اصرار روسو على فرض " سيادة الشعب".

إن كل ما يجب أن يفقده الانسان بمقتضى العقد الاجتماعى عند روسو هو حريته الطبيعية وذلك الحق اللا محدود فى تحقيق كل ما يريد وما يستطيع بلوغه من أهداف، وفى مقابل ذلك ينبغى له أن يكسب تلك الحرية المدنية التى يمتلك بمقتضاها كل ما فى حيازته. إنه يميز هنا بين ما يسميه بالحرية الطبيعية " التى ليس لها من حدود سوى قوى الفرد" والحرية المدنية " التى تكون محدودة بالإرادة العامة" (العقد الاجتماعى، ك ١ - ف٨ - ص ٥٦).

ومن هنا ينطلق روسو للحديث عن حق الملكية، " فكل عضو فى المجتمع يهب نفسه للمجتمع بالحال التى يوجد عليها عندئذ، هو وجميع قواه التى تعتبر الأموال التى فى حيازته جزءا منها.. فحق الاستيلاء الأول وان كان أكثر واقعية من حق الأقوى لا يصير حقاً حقيقياً إلا بعد تقرير حق الملكية" (نفسه، ك١- ف ٩ - ص ٥٧).

وقد حدد روسو شروطاً لحق الملكية هى: أولاً أن تكون هذه الأرض مما لم يشغلها الإنسان بعد. ثانياً، أن لا يشغل منها المستولى عليها إلا الجزء الذى يكون بحاجة إليه لبقائه. ثالثاً أن لا تدخل حيازته بشكل صورى وإنما بالعمل فيها وبالزراعة وهى الدلالة الوحيدة على الملكية التى يجب على الغير احترامها بدلاً من السندات القانونية. (نفسه ، ص ٥٨)، وفى ذلك لا يقدم روسو أى جديد على ما

قدمه من قبله لوك، فقد قرر الأخير تقريباً نفس الشروط للملكية واعتبرها حقاً مطلقاً للأفراد طالما أن الفرد قد أضاف جهده على ما امتلكه واستغله استغلالاً سليما، فالظبي – كما قال لوك ملك لذلك الهندي الذي اصطاده، والأرض يمتلكها من يزرعها . (انظر : لوك ، نفس المصدر السابق، ف ٥ – ص ٣٤ – ٣٥). ولكن روسو أضفى على حق الملكية ضرورة اجتماعية تعاقدية حينما قال في ختام الفصل التاسع من " العقد" : " أن البشر قد يكونون غير متساوين في القوة أو في العبقرية، لكنهم يصبحون جميعاً متساوين بالتعاقد وبالحق" وأوضح ذلك حينما قال في تعليقه على تلك الكلمات بهامش الطبعات الحديثة من كتابه " إن الحالة الاجتماعية لا تكون نافعة للبشر إلا بمقدار ما يملكون جميعهم شيئاً ما ولا يملك أحدهم شيئاً فائضاً " نفسه، ص ٦٠).

والناظر في تلك الكلمات الأخيرة يتضح له مدى اعتزاز روسو بحق الملكية الفردية، فرغم أنه في فلسفته السياسية بوجه عام وفي صيغة عقده الاجتماعي بوجه خاص قد حاول كسر الحاجز بين الفردية المحضة – والتي يمثل الفرد فيها وحدة سياسية مستقلة – وبين المجتمع، وهذا ما ميزه عن فلاسفة العقد الاجتماعي الآخرين، إلا أنه في الوقت ذاته جعل الملكية حقاً لكل فرد، وجعل ذلك شرطاً من شروط قيام المجتمع النافع الصالح. والحق أن تأثر روسو بأفلاطون كان هو الذي خلصه من تلك الفردية المحضة كما يرى جورج سباين، فقد كان أفلاطون هو الذي حفز روسو للاعتقاد بأنه داخل المجتمع يمكن أن تكون هناك فردية وحرية ومصلحة شخصية واحترام للمواثيق، أما خارجه فليس هناك شيء أخلاقي ومن ثم يكتسب الأفراد ملكاتهم العقلية الأخلاقية من المجتمع، وبه يصبحون بشرا كاملين. أي أن المقولة الأخلاقية الرئيسية هنا ستكون هي المواطن وليس الإنسان. (انظر : ج . سباين، تطور الفكر السياسي، ك٤ ، الترجمة العربية، ص ٧٨٤). ونحن مع إقرارنا مع سباين بتأثر روسو بالفلسفة السياسية والأخلاقية لأفلاطون وأرسطو، إلا أنه لا يمكن القول بأنه قد قبل نظرياتهما تماماً ، وقد نبه إلى ذلك آلان بلوم .A Bloom أحد دارسي روسو الكبار في مقال له عنه (انظر :

A. Bloom: History of Political Philosophy, 2 ed, Chicago, 1972, p. 534. edited by L. Straus.)

وعلى أى حال فإن تأثير أفلاطون لم يتوقف عند تلك النقطة بل تعداها إلى ذلك الاهتمام الشديد لدى روسو بالبحث فى القانون مع الفارق، فالقوانين عنده بمعناها المحدد هى الشروط للاتحاد المدنى، وهو يسمى " جمهورية" كل دولة تحكمها القوانين أيا كان شكل الإدارة فيها لأنه عندئذ فحسب تكون المصلحة العامة هى التى تحكم، ويكون الشأن العام ذا شأن حقيقة، فكل حكومة شرعية تكون " جمهورية". (العقد الاجتماعى ٢ ك ٢ – ف٦ – ص ٨٠). ولكى لا يختلط علينا الأمر فإن روسو لا يقصد بالجمهورية أى نظام حكم معين كالارستقراطية أو الديمقراطية أو الملكية، بل يقصد بها أى حكومة تقودها الارادة العامة للشعب ممثلة فى القانون الذى يضعه الشعب وتخضع له الحكومة وتنفذه فتصبح أنذاك حكومة شرعية أيا كان شكلها ، ولما كانت تنفذ القانون الذى يضعه الشعب ككل وبصورة مباشرة وليست نيابية – كما أوضحنا من قبل – فهى فى رأيه أيا كانت صورتها يمكن أن تسمى جمهورية.

ولقد عرف روسو الحكومة قائلاً " إنها هيئة وسيطة بين الرعايا وصاحب السيادة من أجل الاتصال المتبادل بينهما، مكلفة بتنفيذ القوانين وبالمحافظة على الحرية المدنية والسياسية على السواء .. فهى ليست سوى إنابة، وظيفة يشغلها موظفون من قبل صاحب السيادة". (ك ٣ – ف – ص ١٠٦). ولقد اتسق روسو مع نفسه طوال كتابه فى النظر إلى الحكومة على هذا النحو الذى أصبح فيما بعد هو مفهومها فعلاً فى ظل الديمقراطيات الحديثة والمعاصرة. فلقد نجح روسو تماماً فى التمييز بين مفهومين كثيراً ما يختلطان علينا حتى الآن رغم أن هذا التمييز قديم قدم أرسطو، حينما قال روسو موضحاً الفارق الأساسى بين الدولة والحكومة " إن الدولة توجد بذاتها وأن الحكومة لا توجد إلا بصاحب السيادة" (العقد، ك٣ – ف١ – ص ١١٠)، فالدولة عنده كما كانت عند أرسطو قديماً هى مجموع المواطنين والحكومة هى مجرد هيئة من هيئاتها تمثل السلطة التنفيذية. (انظر:

Aristole. The polititics. B. 3 - ch. I. Eng. trans. by Sineclair, Penguin Books, p. 101 - 102).

ولقد حدثنا روسو عن أنواع الحكومات حديثاً يذكرنا أيضاً بأرسطو، حيث إن الأخير صنف الحكومات على أساس مبدأين هما: النظر إليها من حيث عدد أفرادها ومن حيث الغاية التى تستهدفها. ومن حيث عدد الأفراد، فالحكومة أما حكومة فرد أو حكومة قلة أو حكومة الشعب، ومن حيث الغاية، فهى إما أن تعمل لخير الشعب فتكون حكومة صالحة أو لخير أفرادها فقط فتكون حكومة فاسدة يستهدف أفرادها تحقيق مصالحهم الشخصية. وإذا مزجنا بين المبدأين كان لدينا ستة أنواع للحكومة عند أرسطو هى على التوالى، الملكية، الأرستقراطية، الديمقراطية، وتلك هى الحكومات الصالحة. والطغيان، والأوليجارشية والديماجوجية وهى الحكومات الفاسدة وهى حكومات مضادة للثلاث الأولى. (انظر: Aristotle. B.III. 107-113).

ولقد قسم روسو الحكومات على أساس المبدأ الأرسطى الأول، حيث نظر إلى الحكومات من حيث عدد أفرادها وافترض خيريتها، فرأى أن الحكومة إما ملكية أو ارستقراطية أو ديمقراطية، ولكنه رتبهم عكس الترتيب الأرسطى مما يتوافق مع منطق مذهبه السياسى، إذ أنه يميل إلى تفضيل الحكومة الديمقراطية فهى الحكومة الكاملة التى بلغ من تقديره لكماله أن قال " لو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه ديمقراطياً " (نفس المصدر، ك ٣ - ف ٤ ص ١٢٠). ولما كان البشر ليسوا آلهة فهى لا تصلح لهم فى كل الأحوال، ولذلك قال روسو عنها وعن كل الأشكال " أن كلا من تلك الأشكال يكون الأفضل فى حالات معينة والأسوأ فى حالات أخرى .. وأن عدد الحكام يجب أن يكون متناسباً تناسباً عكسياً مع عدد المواطنين، فالحكومة الديمقراطية تلائم الدول الصغرى، والأرستقراطية تليق بالمتوسطة، والملكية تناسب الدولة الكبرى" (نفسه، ك ٣ - ص ١١٦).

وبالاضافة إلى ذلك فقد حدثنا عن التوافق بين البيئة المعينة وبين شكل معين من أشكال الحكومات مسايراً فى ذلك مونتسكيو، " ففى كل بيئة - كما قال روسو - يمكن أن نعزوا إليها شكل الحكم الذى تجتذبه.. وأن نحدد نوع السكان الذين يجب أن يكونوا فيها" (نفسه، ف ٨ - ص ١٣٤).

وعلى أى حال فقد شغل روسو بالإجابة على السؤال الذى شغل كل فلاسفة السياسة من قبله، وهو أى الحكومات أفضل بصورة مطلقة؟! وبدأ اجابته ببيان صعوبة هذا التساؤل ولا محدوديته، وعلى ذلك فضل أن يعطينا أبرز علامة على أصلح الحكومات على الإطلاق، وهى " أنه إذا تساوت جميع الظروف تكون الحكومة التى يتكاثر فى ظلها السكان ويعمرون البلاد دون وسائل خارجية أو التجنس أو اقامة مستعمرات، هى الأفضل بكل تأكيد، والحكومة التى يقل فى ظلها الشعب ويهلك تكون الأسوأ " (ك٣ - ف ٩ - ص ١٤٠).

حقاً إنها أعظم علامات أصلح الحكومات!!. وإنى لأعرف مقدماً أن اعتراضات كثيرة يمكن أن تثار على مقولة روسو وخاصة ممن ينادون بـ " تنظيم الأسرة" والحد من النسل. ولكن ليتأملوا كلمات روسو دون أن يتعللوا بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى استحدثناها بتكاسلنا وعدم الاطراد فى التقدم وفى السيطرة على الظروف الطبيعية والتى كانتا من أبرز سمات القرن الثامن عشر الذى يخاطبنا منه فيلسوفنا. ولقد كان هو نفسه يعرف أنه يضع معياراً صعباً، ولذلك فقد نادى قائلاً فى ختام ذلك الفصل: " أيها الماهرون فى التخطيط الآن يجيء دوركم، فاحسبوا وقدروا وقارنوا !! ". فهل نحن فاعلون ؟!.

إن الغربيين قد فعلوا ونجحوا وتقدموا وعاشوا ديمقراطيتهم واستطاعت حكوماتهم أن تسد احتياجات مواطنيها رغم تزايدهم باستمرار ، كما استطاع الشعب دائماً أن يزيد من انتاجه عن طريق العلم الجاد النافع والتخطيط السليم والعمل المثمر الذى لايتوقف .. فهل نحن فاعلون مثلما فعلوا !! أم سنظل نركز على أقل وسائل التغلب على مشاكلنا فعالية وهى الدعوة إلى التنظيم والتحديد للنسل !!!!

وكما أعطانا روسو ذلك المعيار للحكم على أصلح الحكومات، أعطانا كذلك معياراً للنظر من خلاله إلى الشعوب وتقييم حركتها فى التاريخ حينما يقول فى عبارات عذبة جديرة بالتأمل " أن معظم الشعوب وكذلك الأفراد لاتكون طيعة إلا فى شبابها وتصبح مع التقدم فى السن غير قابلة للتقويم. ومتى استقرت العادات وتأصلت الأحكام المسبقة تصبح محاولة اصلاحها خطيرة وجهداً ضائعاً ، بل إن الشعب لا يطيق المساس بأمراضه لتخليصه منها كأولئك المرضى الحمقى الجبناء الذين ترتعد فرائضهم لرؤية الطبيب" (العقد الاجتماعى – ك ٢ – ف ٨–ص ٨٧).

إن روسو بهذه الكلمات يضع يدنا على أحد القوانين الهامة التى تنتمى لفلسفة التاريخ أكثر مما تنتمى إلى فلسفة السياسة، حيث إن الشعوب الشابة والتى تظل روحها كذلك، يظل عطاؤها الحضارى فياضاً ومسيرتها مستمرة، بينما الشعوب التى تشعر بأنها قد تقدمت فى السن فإنها لاتقبل التجديد وتنفر من أى محاولة للإصلاح. ولنتذكر هنا فيلسوفنا العربى الفذ ابن خلدون، فقد سبق روسو فى التأكيد على ذلك واستخرج من خلاله نظريته فى أطوار الدولة وأوضح عوامل البقاء والفناء للدول والحضارات (انظر : مقالنا عن " عصبية ابن خلدون" فى مجلة القاهرة القاهرية ، العددان ٢٩.٢٨).

ولقد ربط روسو بين شباب أى شعب وبين حبه الشديد لحريته وتمسكه بها. فالشعب " يستطيع أن يجعل من نفسه حراً طالما هو فى حالة الهمجية (الحالة الطبيعية)، ولكن لا تبقى قدرته على ذلك عندما تكون طاقة المدنية قد استنفدت. فالاضطرابات تستطيع عندئذ هدمه دون أن يكون فى مقدور الثورات تجديد حياته، وما إن تتحطم قيوده حتى يسقط بددا ولا يعود له وجود ، ويكون عندئذ بحاجة إلى سيد وليس إلى محرر. أيتها الشعوب الحرة تذكرى هذه الحكمة: يمكن اكتساب الحرية ، ولكن لا يمكن استردادها أبداً ". (نفسه، ص ٨٨).

لقد كان روسو كسابقيه من فلاسفة التنوير، يعزف على وتر الحرية. ولا أغالى إن قلت إنه كان أكثرهم تحمساً لها ومناداة بها. ورغم الغرابة التى قد نجدها فى بعض أفكاره والتى ظن البعض أنها معادية لروح فلسفة التنوير، إلا أن لنا معياراً آخر للتقييم، فليس فيلسوفاً من قلد غيره من الفلاسفة وسار على درب غيره وقد كان روسو فيلسوفاً أصيلاً وليس مجرد كاتب من كتاب التنوير كما كان فولتير. لقد أراد أن يكون مختلفاً عن غيره، فلمس ببراعة بعض ما لم يلمسوه واستطاع أن يتخطى الأفكار الشائعة، ووسع من الدائرة التى دار فيها أقرانه ومعاصريه. فهو لم يهدم عالم القرن الثامن عشر إنما غير فقط مكان مركز ثقله كما قال ارنست كاسيرر E. Cassirer. ومن هنا نستطيع القول إن روسو وهو يحاول تخطى الأفكار السائدة، قد استطاع أن يفتح أفاق عصر جديد فى الفلسفة السياسية كما قال جوته Goethe ذلك بحق، ففى الوقت الذى ارتفعت الأصوات فيه لمهاجمة روسو ووصفه بـ " الخائن" و بـ " العدو اللئيم" لفلسفة التنوير. قال عنه كانط Kant " انه قد وضعنى فى الطريق المستقيم.. ومنه تعلمت احترام الطبيعة الإنسانية واعتبرت نفسى أقل فائدة من ذلك العامل العادى، واعتبرت أن فلسفتى لم تساعد البشر العاديين على اثبات حقوقهم"

(انظر:

Hassner P.: La Philosophie politique de kant, Paris, P. U. F., 1962, p. 89).

وليس من شك أن تغيير مركز الثقل الذى قام به روسو لا يتوقف فقط على ما مدحه كانط بالنظر إلى تحليل روسو للطبيعة الإنسانية ووقوفه بجانب الأفراد العاديين، بل إن أساس التغيير هو محاولته - كما قلنا من قبل - الربط بين الفردية والجماعية، أى إزالة الحواجز بين الفرد والمجتمع مع بقاء حرية الأفراد كاملة غير منقوصة. إن هذا الربط الذى كشف عنه سباين واعتبره من تأثير أفلاطون والفلسفات السياسية الكلاسيكية، والذى اعتبره شوفالييه ربطاً معقداً ومتناقضاً " يقود

قارئ روسو من منحدر لوكى يتعلق بحك السلطة حتى العظم" (أى يدافع عن الحرية الفردية ضد استبداد الحكومات)، إلى منحدر هوبزى يعود فيه كل شيء للحكم المطلق، وترسم فيه سلفاً كل الانحرافات باتجاه الاستبدادية" (انظر : شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسى ، ص ٥٢٣). أقول إن هذا الربط رغم ذلك الهجوم عليه هو ما سنّجده بعد ذلك لدى هيجل فى ربطه بين الوعى الذاتى (الحرية الذاتية للفرد) والوعى الموضوعى (الحرية الموضوعية للمجتمع)، وظهورهما معاً فى الكل الأخلاقى (الدولة) . فعند هيجل ومذهبه المثالى تظهر أهمية روسو الكاملة وخصوصاً فى ذلك التمجيد للإرداة الجماعية والمشاركة فى الحياة العامة.

وعلى أى حال فإن أفكار روسو لم يتوقف تأثيرها على من جاء بعده من الفلاسفة الذين فهموا وقدروا ذلك الاتجاه الجديد الذى حاول فتح الطريق إليه. بل أنه قد حصل بعد وفاته على التكريم والمجد الذى لم يجده فى حياته، فقد نشرت مؤلفاته كاملة فى جنيف عام ١٧٨٢م. كما اندلعت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ بتأثير فلاسفة التنوير وعلى رأسهم روسو، فهى كما جاء على لسان جافروش فى رواية البؤساء لهوجو Hugo " غلطة فولتير .. غلطة روسو". وقد عبر الشعب الفرنسى عن تقديره لروسو حينما طاف فى عام ١٧٩٠ م بتمثاله النصفى فى شوارع باريس بكل زهو وفخار.

ومنذ ذلك التاريخ لم يصبح روسو – كما كان يردد فى حياته – غريباً بين البشر بل أصبح أحدهم حينما وجدت أفكاره طريقها إلى قلوب وعقول الشعوب الأوروبية. وأصبح روسو – الذى لم يجد الصداقة فى حياته – صديقاً لكل الناس ولكل مثقف محب للحرية وللمجتمع على مر الأجيال والعصور.

أهم مصادر الفصل السادس عشر

(١) جان جاك ورسو: فى العقد الاجتماعى، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ.

(٢) جان جاك روسو: الاعترافات، ترجمة محمد بدر الدين خليل، القاهرة، مطبوعات كتابى، بدون تاريخ.

(٣) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. محمد عرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٥م.

(٤) جورج سباين: تطور الفكر السياسى، الكتاب الرابع، ترجمة على ابراهيم السيد، دار المعارف بمصر، ١٩٧١م.

(٥) جون لوك: الحكومة المدنية، ترجمة محمود الكيال، نشر بالقاهرة، سلسلة اخترنا لك، رقم ٨١، بدون تاريخ.

(٦) د. مصطفى النشار: عصبية ابن خلدون، مجلة " القاهرة القاهرية، العددان ٢٨، ٢٩، أغسطس ١٩٨٥م.

(7) Aristotle: the politics, Eng. tran. Ly Sinclair, Penguin Books, U.S.A., 1977.

(8) Bloom: History of political philosophy, by1. Straus, 2 ed., Chicago.1972.

(9) Hassaner p.: la philosphie politique de kant : Paris, P. U. F. 1962.

(10) Hobbes: Leviathan, penguin Books, U.S.A. 1977.

الفصل السابع عشر

كانط .. ونقد العقل

الفصل السابع عشر

كانط.. و " نقد العقل"..

لاشك لدى أى مؤرخ أو دارس للفلسفة أن كانط Kant هو أهم فلاسفة القرن الثامن عشر على الإطلاق، وواحد من أعظم الفلاسفة فى تاريخ الفكر البشرى. وقد اكتسب كانط تلك المكانة من أنه كان من الفلاسفة القلائل الذين وضعوا " العقل" تحت مجهر "النقد" وقد فعل ذلك فى عصر زاد فيه اعتزاز الناس والفلاسفة والعلماء بالعقل عن حدود المعقول!!

ولا يظنن أحد أن معنى ذلك أن كانط قد امتهن العقل أوحط من قدره، بل على العكس، فلقد كان ممن يعتزون بالعقل اعتزازاً شديداً فضلاً عن أنه كان رائداً من رواد فلسفة التنوير فى أوروبا فى عصره.

ولد كانط فى الثانى والعشرين من ابريل عام ١٧٢٤م بمدينة كونجسبرج بألمانيا وكان الابن الرابع لوالده يوحنا جورج كانط. ويمكن النظر فى حياة ايمانويل كانط عبر ثلاث مراحل تطورت خلالها حياته وأفكاره.

أما المرحلة الأولى فهى مرحلة النشأة والتلمذة وأبرز معالمها أنه ولد فى أسرة متوسطة الحال تذكرنا بأسرة سقراط فيلسوف اليونان الشهير؛ فقد كان والده يوحنا يعمل سراجاً وكانت أمه آنار جينا روتر ابنة صانع من مدينة نوربرج . وقد نجح والده بكده وعرقه أن يوفر له ولأخوته حياة كريمة شريفة مكنت ايمانويل من أن ينشأ تحت تأثير والديه فى جو من الأخلاق القويمة والمثل العليا النبيلة والقيم الدينية الرفيعة. وقد كان لأمه فيما يبدو الفضل الأكبر والتأثير الأعظم عليه وهذا ما عبر عنه فى قوله لأحد أصدقائه " أنا لا أنسى أمى ما حييت، فقد غرست أولى بذور الخير فى نفسى" ، وقد تفتحت عيناه بصحبتها على جمال الطبيعة وحب

المعرفة حيث كانت تصحبه باستمرار فى نزهات عديدة حول المدينة وطالما لفتت نظره إلى جمال الطبيعة والنظام البادىء في السماء وعلى الأرض.

وقد تلقى ايمانويل تعليمه الأولى فى مدرسة تابعة لمستشفى القديس جورج حيث تعلم خلال عامين مبادئ القراءة والكتابة والحساب وأصول الدين المسيحي. وانتقل بعد ذلك إلى كلية الملك فريدريك التى كان يديرها فرانز شولتز الذى كان رائدا من رواد مذهب التقوى. وقد درس فيها الصبى اللغة اللاتينية وأعجب بها وبثقافتها وتشرب من خلالها مذاهب القدماء وعلومهم وفنونهم أما الذى ضايقه فى هذه الكلية فهى الصورة المتزمتة التى كان يدرس بها الدين حيث كان اليوم الدراسى يفتتح ويختتم بالصلاة فى الكنيسة كما كانت الصلوات تقام فى كل حصة داخل الفصول!.

وقد تخرج كانط فى هذه المدرسة عام ١٧٤٠ بعد أن توفيت أمه بثلاث سنوات. ولما تأثرت أحوال أبيه المادية بعد وفاتها تولى الانفاق عليه خاله ريختر وكان اسكافيا ماهراً . وقد تمكن من أن يلتحق بكلية الملك ألبرت أو ما عرف بعد ذلك بجامعة كونجسبرج قبل أن يبلغ السابعة عشرة من عمره. وقد تخصص كانط فى الفلسفة وتلقى تعليمه على يد أستاذين كبيرين هما شولتس أستاذ علم اللاهوت، ومارتن كنوتزن أستاذ الرياضيات والفلسفة وقد تأثر بدروس الأخير لأنه كان يدرس لهم أصول فلسفة ليبنتز وكريستيان وولف C. Wolff مقارناً ذلك بمبادئ نيوتن الرياضية فى فلسفة الطبيعة . كما كان كنوتزن يشرح لهم علاقة الفلسفة بالعلم وكيف يؤثر كلاهما فى الآخر ويتأثر به.

وقد ظل كانط فى هذه الجامعة إلى أن توفى والده فى مارس من عام ١٧٤٦، وقد تركها فى عام ١٧٤٧م.

وبدأت بعد ذلك المرحلة الثانية من حياته حيث نعتقد أن هذا العام كان عام تحول كانط إلى الحياة العملية بعدما ترك الدراسة الجامعية ليشتغل بالتدريس ويمكن أن نطلق على هذه المرحلة؛ المرحلة العملية ، حيث اضطر إلى أن يكسب قوت

يومه بنفسه فعمل مدرساً ومربياً لأبناء بعض الأسر الأرستقراطية فى مختلف المدن الألمانية لمدة ثمانى سنوات عاد بعدها إلى مسقط رأسه عام ١٧٥٤م. واستطاع أن يقدم رسالته اللاتينية للحصول على درجة الدكتوراه فى ابريل عام ١٧٥٥م وكان موضوعها " فى النار De Igne " وهى رسالة فى فلسفة الطبيعة. كما ألقى بحثه الشفوى حول " العرض المبسط والأساسى جداً للفلسفة". ومنذ ذلك التاريخ بدأ يتدرج فى الوظائف الجامعية ؛ حيث عين محاضراً خارجيا بالجامعة وهو لا يزال فى الثالثة والثلاثين من عمره وكان أول ما شغل به فى هذه المحاضرات إلى جانب تدريسه للرياضيات والعلوم الطبيعية موضوع الجغرافيا الطبيعية وقد أجاد فيها وتوصل إلى بعض الاكتشافات التى اعتمد فى وضعها على استنباط بعض الحقائق الفلكية مستنداً إلى قانون الجاذبية.

ويتضح لنا من ذلك أن اهتمامات كانط فى هذه الفترة كانت علمية أكثر منها فلسفية حيث لم يكتف بهذه الاكتشافات العلمية. فقد أصبح بالإضافة إلى عمله الأكاديمى أميناً مساعدا للمكتبة وتولى بصفة خاصة الإشراف على مجموعة التاريخ الطبيعى مما مكنه من دراسة علم المعادن. وقد شغل كانط أيضاً فى هذه الفترة بنشر بعض مؤلفاته بعد تعرفه على صديقه كنتر Kanter الناشر. وبدأت مؤلفاته تنتشر وذاعت شهرته فعرضت عليه العديد من الجامعات أن يكون أحد أساتذتها ولكنه كان دائم الاعتذار مفضلاً البقاء فى مدينته آملاً فى أن يصبح أستاذاً بجامعتها، وقد تم له ذلك حينما وافق الملك فريدريك الثانى على تعيينه أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا بجامعة كونجسبرج عام ١٧٧٠م.

ومن هنا تبدأ فى اعتقادنا المرحلة الثالثة من حياة كانط وهى ما يمكن أن نطلق عليه مرحلة الأستاذية فى تطوره الفكرى؛ حيث بدأت مرحلة النضج الفكرى لفيلسوفنا التى تحددت فيها معالم فلسفته النقدية، فقد قدم أولى رسائله فى هذه المرحلة فى موضوع بعنوان " فى صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول" وقد تحدث فيها عن طبيعة المكان وطبيعة الزمان بوصفهما صورتين قبليتين للقوة

الحساسة فاعتبر أن المكان هو صورة الحواس الظاهرة وأن الزمان هو صورة الحس الباطن.

ورغم أنه كان قد لمع نجمه واشتهر شهرة واسعة المجال في الفلسفة والعلم إلا أنه لم يتسرع في اعلان تأملاته النهائية في هذا الموضوع إلا بعد حوالي أحد عشر عاماً كاملة من هذا التاريخ حيث نشر " نقد العقل الخالص" للمرة الأولى عام ١٧٨١م. وقد اكتفى في تلك الفترة باعداد محاضراته التي كان يلقيها على طلابه بالجامعة في الفلسفة وعلم اللاهوت، تلك المحاضرات التي كانت تنير العقول وتأسر القلوب . والتي اكتسب من خلالها حب الشباب واحترامهم الفائق.

لقد نذر كانط حياته للعلم فلم يتزوج رغم أنه فكر مرتين في الزواج، وفضل أن يعيش حياة الصداقة مع أصدقائه وبين الناس. واشتهر فيلسوفنا بالنظام الدقيق في حياته اليومية لدرجة دعت أحد الشعراء يقول " لا أظن أن ساعة كاتدرائية كونجسبرج الكبيرة تؤدي عملها بصورة أكثر انتظاماً ودقة من مواطنها كانط"!، فقد كان يستيقظ فيما بين الساعة الخامسة والسادسة صباحاً سواء في الشتاء أو في الصيف ، ويبدأ في تحضير محاضراته بين السادسة والسابعة صباحاً ليلقيها على تلاميذه حتى الساعة التاسعة أو العاشرة ثم يعود للعمل بمكتبه حتى الساعة الواحدة ظهراً حيث يحضر أصدقاؤه ليتناولوا طعام الغداء معه. وحينما تحين الساعة الرابعة يخرج ليتريض ساعة في الطريق الذي أطلق عليه فيما بعد " نزهة الفيلسوف" ، ثم يعود ليعمل حتى الساعة العاشرة مساءً.

ولاشك أن هذا النظام الدقيق الذي فرضه كانط على نفسه ليتلاءم مع أحواله الصحية وضعف بنيانه الجسماني، وكان له تأثيره في ذلك النظام وتلك الدقة التي عبر بها كانط عن فلسفته النقدية كما تبدو في " نقد العقل الخالص" الذي وجهت إليه الكثير من سهام النقد خاصة من أنصار فلسفة ليبنتز وولف. وقد دعاه ذلك إلى أن يكتب عن أصول الفلسفة النقدية لديه فنشر كتابه " المقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً " عام ١٧٨٣ م. وبعد ذلك بثلاث سنوات توني كانط أجر وأهم

مناصبه الأكاديمية، حيث عين مديراً لجامعة كونجسبرج فاحتفل به أساتذتها وطلابها احتفالاً عظيماً .

وفى هذه الفترة ظل يواجه نقاده بالرد عليهم مرة وبمواصلة عمله النقدى مرات فأصدر كتابه " أسس ميتافيزيقا الأخلاق" عام ١٧٨٥م الذى اعتبر بمثابة مقدمة لكتابه الأهم " نقد العقل العملى " الذى نشره عام ١٧٨٨م، وواصل أعماله النقدية الكبرى بكتابه " نقد ملكة الحكم" الذى نشره عام ١٧٩٠م الذى خصصه للحديث عن الحكم الجمالى وشروط القيمة الجمالية والتمييز بين الفن الجميل والفن الجليل. ولم يتوقف فى كتاباته النقدية عند هذا الحد بل واصل هذا الاتجاه فى كتابه " الدين فى حدود العقل الخالص" ؛ فرغم أنه لم يستخدم كلمة " نقد" فى عنوان هذا الكتاب إلا أنه تضمن نقده للدين؛ حيث أوضح فيه إن الدين يجب ألا يرتبط بالعواطف بل بالعقل ، وأنه من الخطأ ؛ أن نعتقد أن الدين هو الضابط للأخلاق. فالأخلاق وحدها هى التى توصلنا إلى الدين، حيث أن القانون الأخلاقى يتفق مع إرادة الإله كما أن الأخلاق التى ينص عليها الدين تختلف عن الشعائر والعبادات الخارجية التى نتمسك بها.

وبالطبع فقد كانت هذه الأراء الكانطية فى تنقية العقيدة الدينية وفى الدعوة إلى تفسير الدين فى حدود العقل بمثابة الشرارة التى أشعلت النار فى الهشيم؛ فتحرك رجال الدين لاتخاذ الإجراءات ضد الفيلسوف وتوجيه اللوم إليه مما دعا كانط إلى إرسال خطاب للملك يوضح له فيه أنه لم يناقش أبداً ماجاء فى التوراة وفى العهد الجديد، وأنه لم يكتب كتابه " الدين فى حدود العقل" للقارئ العام بل لطلاب الجامعة كما أن ما فيه ليس تقويماً للدين المسيحى بل للدين الطبيعى وأنه يعتقد أن المسيحية تتفق ولا شك مع المبادئ الأخلاقية الخالصة التى يمليها العقل.

وقد ظل كانط فى معاركه الفكرية تلك حتى بلغ الثانية والسبعين من عمره فاتخذ قراراً بأن يترك عمله الجامعى مختاراً وتم ذلك فى عام ١٨٩٧ بعد وداع حافل من أساتذة الجامعة ومن طلابها. ولم يتوقف فيلسوفنا رغم ذلك عن الكتابة،

فقد نشر فى عام ١٨٠٣ أى قبل وفاته بعام واحد كتاباً " فى التربية" كما أتم بعض أجزاء كتاب لم يكتمل أبداً عن كيفية الانتقال من الأسس الميتافيزيقية للعلم الطبيعى إلى علم الفيزياء.

وقد اشتد المرض على كانط بعد ذلك فبدأ يعانى من ضعف الذاكرة وضعف البصر حتى أصبح لا يقوى على القراءة والكتابة، ووافته المنية فى الثانى عشر من فبراير عام ١٨٠٤ م لتنتهى بذلك حياته الحافلة بالعمل الجاد والعطاء العلمى المتواصل. وقد توافد أهالى مدينته جميعاً على منزله لوداعه الوداع الذى يليق به ودفن فى المدفن الملحق بالجامعة التى أعطاها وقضى فيها معظم عمره، وقد نقل رفاته فى عام ١٩٠٤ أى بعد مائة عام من وفاته لتدفن تحت الأعمدة الخارجية لكاتدرائية كونجسبرج ونقش على قبره عبارته الشهيرة " شيئان يملأن نفسى إعجاباً، السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسى والقانون الأخلاقى فى قلبى".

كانت تلك أهم معالم حياة كانط وأبرز مراحل تطوره الفكرى. فماذا عن معالم فلسفته النقدية. وكيف نجح فى وضع العقل تحت مجهر النقد؟! وما هى أهم النتائج التى توصل إليها؟!.

بداية لابد أن ندرك أن الفلسفة الغربية بعد بيكون وديكارت قد تطورت فى اتجاهين أساسيين، أولهما: الاتجاه التجريبى الذى أعطى للحواس قيمتها المعرفية وأقر الإستقراء التجريبى كمنهج للعلوم الطبيعية وقد تدعم هذا الاتجاه الذى بدأه بيكون فى فلسفات كل من توماس هوبز وجون لوك وديفيد هيوم وغيرهم من الفلاسفة الانجليز. وثانيهما: الاتجاه العقلى الذى أرسى دعائمه ديكارت وتطور على يد الكثيرين من تلاميذه والمعجبين بفلسفته من أمثال مالبرانش واسبينوزا وليبنتز وغيرهم.

ورغم الاختلاف فى الرأى بين أنصار الاتجاهين بل وبين أنصار كل اتجاه منهما، إلا أن القاسم المشترك الذى جمع فلاسفة هذا العصر فى القرنين السابع

عشر والثامن عشر هو اعتزازهم الشديد بقيمة العقل وقيمة العلم، وايمانهم الذى لا يتزعزع بأن التقدم الإنسانى مرهون بمدى تقدم المعرفة العقلية والعلمية.

وقد لاحظ كانط (الذى عاش فيما بين عامى ١٧٢٤ و ١٨٠٤م) على معاصريه أمرين هامين؛ **أولهما**: مغالاتهم فى الاعلاء من قدرة العقل حيث تصوروا أن بإمكان العقل الإنسانى أن يصل فى معارفه اليقينية إلى ما لانهاية له وأن بامكانه تجاوز هذا العالم المحسوس ليصل فى معارفه إلى ما وراء هذا العالم.

وثانيهما: إنهم نظروا إلى العالم الطبيعى على أنه عالم التغير والمادة المحسوسة فقط وأنه لا يشتمل على الكلى والضرورى وهما الصفتان اللتان تميزان المعرفة العقلية.

ولقد بذل كانط جهداً كبيراً فى كتابه " نقد العقل الخالص" فى بيان تهافت هذين الأمرين، وفى التأكيد على أن للعقل الإنسانى حدوداً ينبغى ألا يتجاوزها وإلا غاب اليقين وضاعت الحقيقة . ومن جانب آخر فقد أكد على أن العالم الطبيعى ليس كما يتصوره غالبية الفلاسفة العقليين خلوا من القوانين العقلية الضرورية والكلية. بل إنه – فى نظر كانط – ملئ بهذه القوانين التى يقع على العقل مهمة اكتشافها.

ولقد كان السؤال الذى كثيراً ما راود كانط وجعله يقدم فلسفته النقدية التى غيرت وجه الفلسفة فى العصر الحديث ووضعت العقل لأول مرة تحت مجهر النقد، لقد كان السؤال هو : إلى أى حد يمكن أن نثق فى العقل ونطمئن إلى قدرته فى الوصول إلى يقين يشبه اليقين العلمى فى المعارف الرياضية والفيزيائية؟!

وبالطبع فإن كانط لم يسأل هذا السؤال إلا بعد أن لاحظ أن هذه العلوم قد تقدمت ووصلت إلى حد كبير من اليقين المصحوب بالأدلة العقلية والتجريبية، بينما وجد أن الفلسفة لاتزال فى مكانها لم تتقدم خطوة إلى الأمام وخاصة فى مجال بحث القضايا الميتافيزيقية من أمثال قضية وجود الله، ومعنى النفس ومصيرها.. الخ.

تلك القضايا التى يتناقش حولها الفلاسفة ويختلفون فى الرأى دون أن يصلوا إلى حل واضح لها، ودون أن يتقدموا فيها خطوة إلى الأمام.

ولم يكن أمامه بعد أن لاحظ مأزق الفلسفة وتقدم العلوم إلا أن يضع العقل ومعارفه تحت مجهر البحث الدقيق لعله يصل إلى إجابة واضحة عن ذلك السؤال. وبالطبع فإن العقل هنا هو الذى يمتحن العقل، أى أن العقل عند كانط هو الذى سيضع حدوداً لمعرفته عن طريق وضع الضوابط والشروط التى تمكنه من الوصول إلى معارف يقينية وتبعده عن الشطط.

إن الإجابة على التساؤل السابق تتطلب أولاً أن نحدد كيف تم التطور فى العلوم أو بمعنى آخر نحدد شروط المعرفة العلمية الصحيحة، وإذا ما تم لنا هذا يمكننا بعد ذلك أن ننظر فى المعرفة الفلسفية محاولين حدها بهذه الشروط مع الأخذ فى الاعتبار تميز المعرفة الفلسفية عن المعرفة العلمية.

- **تحليل المعرفة العلمية:**

لقد كان من المتعارف عليه قبل كانط النظر إلى قضايا الرياضيات على أنها قضايا تحليلية بمعنى أن محمولها مجرد تحليل لموضوعها ولا يضيف إليه أى جديد، مثلما نقول إن ٤ = ٢+٢ أو إن المثلث شكل هندسى محاط بثلاثة أضلاع بينما كان ينظر إلى قضايا العلوم الطبيعية على أنها قضايا تأليفية أى يضيف محمولها جديداً إلى موضوعها، مثلما نقول إن المعادن تتمدد بالحرارة أو أن الصين أكبر دولة فى العالم من حيث عدد سكانها، فأمثال هذه القضايا أتى فيها المحمول بخبر جديد لا يمكن أن نجده فى الموضوع مهما حللناه بعكس القضايا التحليلية التى نجد أن محمولها متضمن أصلاً فى موضوعها .

ولكن كانط رفض هذا التقسيم التقليدى لقضايا العلوم . كما رفض ذلك التمييز التقليدى بين نوعى القضية المنطقية فى تطبيقها على العلوم الرياضية والطبيعية. وأكد فى تحليله أن القضايا العلمية سواء كانت رياضية أوطبيعية أنما هى قضايا تجمع بين خصائص القضية التحليلية وخصائص القضية التأليفية معاً .

فإذا كانت الأولى تمتاز بأنها قضايا أولية أى أنها نابعة من العقل أساساً وأن صدقها صدق أولى عقلى لا يحتاج المرء فيه إلى الرجوع إلى الواقع أو الاحتكام إلى التجربة. وان كانت الثانية تمتاز بأنها قضايا بعدية أى أنها تعتمد فى صدقها على النظر فى الواقع والاحتكام إلى التجربة الحسية أو المعملية، فإن القضايا العلمية عموماً فى نظر كانط تعتبر قضايا أولية – تأليفية فى وقت واحد.

وقد أكد كانط وجهة نظره هذه بتحليل قضايا الرياضيات وتحليل قضايا الطبيعيات؛ فلو أخذنا القضايا الرياضية مثلاً لوجدنا أن فيها عنصراً "تأليفياً".. واضحاً بالإضافة إلى طابعها " الأولانى" ؛ فيقين القضية الحسابية ٧+٥ = ١٢ لا يعتمد على تحليل مفاهيم ٥،٧ والإضافة (+) والمساواة (=) فقط، بل يعتمد على عملية التأليف بين هذه المفاهيم، وهذه العملية التأليفية إنما تتطلب حدساً حسياً أكثر مما تتطلب تحليلاً عقلياً تصورياً. وكذلك الحال فى المعرفة الهندسية، فهى تعتمد فى نهاية الأمر ليس على تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم وما إليها وإنما على " التأليف" والبناء سواء التأليف والبناء الذى يتم على الورق أو ذلك الذى يتم فى مخيلة عالم الهندسة بين الأشكال الهندسية.

أما إذا نظرنا إلى قضايا العلوم الطبيعية فسنجد أنها أيضاً تتضمن إلى جانب "التأليف" ، الجانب " الأولانى" وليس التحليلى ، فقضية مثل" جميع الأجسام ثقيلة " قضية " أولانية" أى يصدقها العقل قبل الاحتكام إلى التجربة ومع ذلك فهى تأليفية وليست تحليلية لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لن نجد فيه مفهوم الثقل الذى يقرره المحمول فى تلك القضية.

وعلى ذلك، فلقد اعتبر كانط أن التقدم الذى حققته العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية إنما كان مرجعه إلى ذلك النوع من " التأليف الأولانى" الذى اعتبره سمه القضايا العلمية عموماً، وقصد به كما رأينا أن القضايا العلمية ليست أولية عقلية فقط كما أنها ليست تأليفية تجريبية فقط . فلو أنها كانت أولية عقلية فقط لأصبحت قضايا شبيهة بالقضايا الفلسفية ولأصبح الجميع عاجزاً عن التفرقة بين الأحكام

العلمية وبين أحلام الفلاسفة وشطحاتهم الفكرية التى تعتمد على العقل فقط وعلى تجاوزاته لعالم الواقع والتجربة. ولو أنها تأليفية تجريبية فقط لوقف العلم عاجزاً عن التقدم لأنه فى هذه الحالة سيصبح عبداً للتجربة العلمية محبوساً داخل أسوارها، ولن يستطيع العالم آنذاك الانطلاق فى غزواته لمناطق جديدة ومن ثم تتوقف ابداعاته وتقتل طموحاته نحو كشف الجديد.

لقد اكتشف كانط اذن أن الأحكام " الأولانية التأليفية" موجودة فى العلوم بمختلف فروعها لأنه لا يوجد علم فى نظره إلا إذا اتصفت قوانينه بالضرورة والشمولية (أى الكلية) وهذه سمة المعرفة العقلية الأولية. وإلا إذا أمكن التيقن من صحة هذه القوانين بانطباقها على الواقع وقبولها للتجربة وهذه هى سمة المعرفة الحسية التجريبية التأليفية. كما اكتشف كانط فى ذات الوقت أن هذا الجمع بين ما هو أولى أو أولانى وبين ما هو تأليفى هو سبب التقدم العلمى وسر الانتصارات التى يحققها العلم يوما بعد يوم والتى من شأنها الإسهام فى ارتقاء الإنسان ورفاهيته.

وإذا كان ذلك كذلك بالنسبة للعلوم، فهل يمكن للفلسفة أن تتوقف عن التخيلات العقلية الميتافيزيقية بما ينتج عنها من تناقضات ومن اختلاف فى الآراء والرؤى بين الفلاسفة، وأن تقدم معرفة يقينية مفيدة للإنسان؟!.

- **نقد الفلسفات السابقة، وشروط " الفلسفة المشروعة"**

إن هذا ما سيقدمه كانط فى فلسفته النقدية التى تحاول وضع الحدود أمام العقل لكى لا يتجاوز نطاقه وليظل فى آرائه وأحكامه مقيداً بالتجربة حتى لا يشطح بنا فى عالم من الرؤى والخيالات التى لا سبيل إلى تحقيقها أو الاستفادة منها على أرض الواقع.

لقد وجد كانط أن فشل الفلسفات السابقة إنما كان سببه الأول هو أنها قدمت آراء ومذاهب لا تقبل المراجعة ولا التحقيق فى دنيا الواقع الذى يعيشه معظم

الناس، وذلك لأن الفلاسفة قد اعتادوا على أن لا يعبأوا بمتطلبات الواقع أو الاحتكام إليه.

وإذا ما أردنا للفلسفة أن تتقدم وأن تشارك في دنيا الناس بتعميق نظرتهم للوجود وللحياة فلابد أن يلتزم الفيلسوف بحدود هذا الوجود الواقعي الذى أسماه كانط " عالم التجربة" أو " عالم الظواهر".

فلقد ميز كانط بين عالمين، عالم التجربة أو "عالم الظواهر" وهو العالم الذى ينبغي للفيلسوف أن يتقيد بحدوده وأن يعمل كل أدواته المعرفية للتعرف عليه وفهمه ووضع نتائج محدده لهذه المعرفة. "وعالم الشيء في ذاته" وهو عالم مقابل للعالم الأول، إنه ذلك العالم الذى يشتمل على ما وراء هذا العالم الطبيعي. ويتضمن كل ما ينأى بنا عن المعرفة الدقيقة. إنه ذلك العالم الممتلئ بالموضوعات التى كثيراً ما تناقش حولها الفلاسفة دون أن يصلوا إلى شيء واضح بشأنها مثل موضوع وجود الله، ووجود النفس وطبيعتها ومصيرها .. الخ .

وهذه هى موضوعات الفلسفة الميتافيزيقية التقليدية التى رأى كانط استحالة أن يصل الفلاسفة إلى يقين بصددها لأنهم وببساطة لا يستطيعون أن يلتقوا بالله فى حياتهم وفى تجربتهم الحسية على نحو ما يلتقون بأى ظاهرة من الظواهر فى هذا العالم . كما أن أحدهم لن يستطيع مطلقاً أن يجزم بأنه عرف بصورة مباشرة ما يسمى بالنفس، كما لا يستطيع أن يجزم بشيء قاطع حول مصيرها أو حول خلودها.. الخ.

لقد طالب كانط الفلاسفة بأن يكفوا عن البحث النظرى فى هذه الموضوعات وأن لا يتجرأوا على الخوض فى " عالم الأشياء فى ذاتها". وليس معنى ذلك أن كانط يتخذ موقفاً سلبياً من هذه الموضوعات لأنه كما سنرى جعلها من مسلمات " العقل العملى" وكان هو نفسه مؤمناً شديد الإيمان بوجود الله وبوجود النفس الخ . كل ما هنالك أنه أراد أن يضع حدوداً للعقل الإنسانى حتى لا يتجاوزها ويخوض فيما لا يستطيع الوصول بصدده إلى أى يقين.

لقد أراد كانط اذن أن يجعل ميدان البحث الفلسفى كميدان البحث العلمى هو " عالم الظواهر "، وإذا ما التزم الفلاسفة بذلك فإنهم سيقدمون فى نظرة الفلسفة أوالميتافيزيقا المشروعة التى تتقيد بحدود العالم الطبيعى والتجربة الإنسانية فيه . ولعل السؤال الذى يراودنا الآن هو : كيف نصل إلى هذه المعرفة الفلسفية المشروعة فى اطار " عالم الظواهر " وبمَ تتميز هذه المعرفة عن المعرفة العلمية؟!

لكى يجيبنا كانط على ذلك السؤال ميز فى العقل الإنسانى يبين نمطين من التفكير، أولهما : التفكير الذى يقيد نفسه بحدود " عالم الظواهر" ولا يتعدى حدوده ويقوم بهذا النوع من التفكير ملكة " الذهن أو الفهم" من العقل الإنسانى . وثانيهما: التفكير الذى يتعدى تلك الحدود ويتطاول على " عالم الأشياء فى ذاتها" ويقوم بهذا النوع من التفكير " العقل ذاته"، أو ما يسميه كانط أحياناً بـ " العقل السوفسطائى".

وقد قصد من هذا التمييز بيان الفرق بين الميتافيزيقا أو الفلسفة المشروعة ، وبين الميتافيزيقا غير المشروعة، فالفلسفة المشروعة هى ناتج " الفهم " الذى نتوصل إليه بأذهاننا لعالمنا هذا أو على الأقل لما يتبدى لنا من هذا العالم . أما الفلسفة غير المشروعة وهى التى انتقدها كانط فهى نتيجة حدوس " العقل" عن "عالم الأشياء فى ذاتها" وهو عالم خارج هذا العالم الطبيعى ولا يقع بأى حال تحت خبرتنا الحسية ومن ثم فلا يمكن التيقن من صحة تلك الحدوس" أو " التأملات" أو بالأحرى " الشطحات " التى يقدمها " العقل" بصدده.

وإذا ما استبعدنا " الميتافيزيقا غير المشروعة " وركزنا انتباهنا حول الميتافيزيقا أو الفلسفة المشروعة" وتساءلنا: كيف نصل إليها وما هى شروطها وحدودها؟! لأجابنا كانط بأن نقطة البدء فى هذه الفلسفة بعد أن يتعهد الفيلسوف بالإلتزام بحدود " عالم الظواهر" ولا يحاول تخطيه إلى ما وراءه، هى أن ندرك حقيقة هامة أكدها فيلسوفنا ويؤمن بها وهى أن " الموضوعات لكى تعرف لنا فلابد أن تدخل فى إطار التصورات والمبادئ التى تملكها أذهاننا". أى أن معرفتنا بالعالم الخارجى عالم الظواهر لا تتم إلا إذا استطعنا أن نلملم شتات الأشياء وأن نفرض

عليها النظام والوحدة بفضل ما لدى أذهاننا من تصورات ومبادئ نطلق عليها اسم "المقولات".

إن هذه الحقيقة السابقة التى يؤمن بها كانط ويطالبنا بالاعتقاد فيها هى - على حد تعبيره - بمثابة ثورة فى تاريخ الفلسفة شبيهة بالثورة الكوبرنيقية فى تاريخ العلم الطبيعى؛ وذلك لأن الفلاسفة فيما قبله كانوا يرون أن الموضوعات الخارجية لها وجودها المستقل عن أذهاننا التى تعرفها، وأن المعرفة بهذه الموضوعات إنما هى مجرد محاكاة سلبية لها، بينما يرى كانط عكس ذلك تماما حيث يؤكد أن تلك الموضوعات حينما تعرف من قبلنا فإنها لا يكون لها وجودها المستقل، بل تكون موجودة بحسب ما عرفناه منها وعنها.

فالمعرفة الانسانية ـ فى نظر كانط ـ بمثابة شرط لوجود تلك الأشياء الخارجية، كما أن تلك الأشياء وما يبدو لنا منها هى حدود تلك المعرفة.

وإذا ما أدركنا الأمرين السابقين لأمكننا أن نتساءل عن كيفية الوصول إلى معرفة يقينية شبيهة بالمعرفة العلمية بعالم الظواهر الذى يمثل المجال المتاح أمام ملكة "الفهم" الانسانية؟

إن هذه المعرفة المشروعة تتم بواسطة ملكة "الفهم" التى تفرز المقولات أو المبادئ العقلية التى هى أشبه بالوعاء الذى تنتظم داخله الأشياء الخارجية المدركة عن طريق الحواس. وبمساعدة ملكة هامة أخرى يطلق عليها كانط "الحساسية الخالصة" وهى ملكة وسط بين الحواس الخمس التى ندرك بواسطتها الأشياء بطريقة حسية مباشرة وبين ملكة الفهم أو الذهن الذى يبدع المقولات والمبادئ العقلية التى تنتظم بداخلها ادراكاتنا الحسية عن تلك الأشياء.

إن هذه الملكة ملكة "الحساسية الخالصة" إنما يقتصر دورها على إدراك صورتى "المكان" و "الزمان". وإذا ما تساءلنا عن السبب الذى جعل كانط يبتدع الحديث عن هذه الملكة وأن ينسب لها هذا الدور الهام فى عملية المعرفة، لكانت الإجابة أنه أراد أن يبعدنا عن مذهبين اثنين تحدثا من قبل عن طبيعة المكان

وطبيعة الزمان"؛ هما المذهب العقلى المتطرف والمذهب الحسى، فأنصار العقل كانوا يعتبرون أن المكان والزمان إنما هى تصورات عقلية مجردة بينما كان أنصار المذهب الحسى يرون أنهما أشياء كالأشياء الحسية الموجودة فى الطبيعة. أما كانط فقد رأى أنهما ليسا مجرد تصورات عقلية مجردة مقطوعة الصلة بعالم الحس والتجربة كما أنهما ليسا أشياء حسية قائمة فى الطبيعة، بل هما صورتان أولانيتان لاهما بالحسيين الخالصين ولا بالعقليين الخالصين. فلهما السمة العقلية حيث إنهما "أولانيان" ولهما السمة التجريبية لأنهما تتعلقان بإدراك الكيفية التى نعرف بها كل مافى العالم المحسوس.

إن ما يريد كانط قوله ببساطة هو أننا بهذه "الحساسية الخالصة" – التى هى أقرب ما يكون إلى نوع من الحدس الحسى أن الحدس المتعلق بالعالم المحسوس وبأشيائه الحسية – ندرك " المكان" و " الزمان" باعتبارهما صورتين أولانيتين حسيتين ضروريتين للمعرفة الإنسانية؛ فالمكان صورة أولية لإدراك مواضع الأشياء وتجاورها، أما الزمان فهو صورة أولية لإدراك تعاقب الأشياء الناجم عن شعورنا أو إحساسنا بأن ظاهرة ما تأتى سابقة أولا حقة بالنسبة لظاهرة أخرى.

وإذا تم لنا جمع شتات الاحساسات المشتتة المبعثرة ، المبهمة الغامضة المضطربة كالألوان والطعوم والأحجام والدوائر التى تقدمها لنا حواسنا عن الأشياء والموضوعات الخارجية ووضعها فى إطار " المكان" و" الزمان" اللذين تم فيهما إدراك هذه الإحساسات المبعثرة، كان بإمكاننا بعد ذلك أن ننظم هذه المادة المعرفية باستخدام مقولاتنا الذهنية " مثل مقولات الوحدة والكثرة، ومقولة العلية أو السببية وغيرها من المقولات أو المبادئ التى لا يمكن أن تتم معرفة انسانية يقينية إلا باستخدامها ووضع كل خبراتنا الحسية السابقة حول الظواهر فى اطارها. أن "المقولات" اذن هى الأطر العقلية التى تؤطر كل معارفنا الحسية والحقيقة المحدودة بزمان ومكان معينين فى إطارها.

والحقيقة أننا في نظر كانط لا نستطيع أن نفكر بدون هذه المقولات التي بفضلها ندخل على شتات الاحساسات التي جمعناها بواسطة الحواس نظاماً ووحدة واتساقاً . فالاحساسات مجرد انفعالات نحس بها حينما نتصل بالأشياء من خلال الحواس، أما الفكر فلابد أن يكون فاعلاً أي لابد له أن يفرض من الوحدة والنظام من خلال مقولات الذهن على تلك الانفعالات، فتصبح معرفتنا بالأشياء معرفة دقيقة، مترابطة الأجزاء متسقة غير متناقضة.

وهذا هو كل ما يطلبه كانط في " الفلسفة المشروعة"، إنها فلسفة تصب جل اهتمامها على تفسير " عالم الظواهر" وفهمه باستخدام " مقولات " الذهن وفي حدود صورتي " المكان " و "الزمان" .

وإذا ما فعل الفلاسفة ذلك لأدركوا حقيقة عالم الظواهر الذي يدعوه كانط عالم الأشياء كما تبدو لنا.

وفرق كبير بين " عالم الأشياء في ذاتها" الذي حذرنا كانط من أن نخوض فيه وأن نبحث عن يقين حوله، وبين " عالم الأشياء كما تبدو لنا" فهو العالم الذي نبنيه من خلال معرفتنا التي تبدأ باحساسات مشوشة مبعثرة نفرض عليها النظام والوحدة من خلال صورتي " المكان" و " الزمان" و " المقولات" الذهنية التي تحول الشتات إلى وحدة، وتحول الفوضى إلى نظام. إنه عالم الظواهر أو عالم التجربة المؤطرة بالإطارات العقلية أو عالم التجربة المعقولة إذا ما جاز التعبير.

ولنلاحظ هنا كيف تجمع معرفتنا بهذا العالم بين " الأولانية" و " التأليفية" وهما خاصيتا المعرفة اليقينية العلمية اللتين أحرز من خلال الجمع بينهما العلم تقدمه وانتصاراته. وهكذا يمكن للفلسفة أن تقوم بنفس الدور إذا ما التزمنا بالإطار العام لعالم التجربة أو عالم الظواهر المؤطر بصورتي المكان والزمان وبشروط المعرفة التي حددها كانط وهي مزيج من الخبرة الحسية والمقولات العقلية.

● **مسلمات العقل العملي:**

إن التمييز الكانطي السابق بين " عالم الأشياء في ذاتها " وعالم الأشياء كما تبدو لنا، وقصر كانط البحث الفلسفي على العالم الثاني دون الأول يثير سؤالاً ضرورياً : هل أصبح محرماً على الإنسان أن يبحث فيما وراء هذا العالم ، أو بمعنى آخر هل لم يعد من حق الفيلسوف أن يبحث في العالم الأول " عالم الأشياء في ذاتها"؟!.

لكي يجيبنا كانط على هذا السؤال ميزبين " العقل النظري" وبين " العقل العملي ".

وحدد مهمة العقل النظري بالحدود التي عرفناها فيما سبق حتى يحد من شطحاته وتخيلاته ومن جرأته على تناول الموضوعات الماورائية (الأشياء في ذاتها) أما العقل العملي فقد جعل مهمته التسليم بهذه الموضوعات أي التسليم بوجود الله، وبوجود النفس وبخلودها.

فالإنسان في نظر كانط لا يمكنه أن يعيش حياته السوية إلا إذا آمن بمجموعة من المبادئ والقيم التي تهديه إلى السلوك الأخلاقي القويم، وهذه الحياة الأخلاقية القويمة إنما تقتضي أن يسلم كل منا بوجود الله وبوجود النفس وبأن ثمة حياة أخرى بعد هذه الحياة سيلقى فيها الإنسان الثواب أوالعقاب.

ومن ثم فإن كانط نقل هذه الموضوعات من موضوعات للتفكير العقلي النظري إلى موضوعات ينبغي للإنسان أن يسلم بها تسليماً وأن يؤمن بها إيماناً قلبياً. وذلك لسببين، الأول أنه مهما تناقش الفلاسفة حول هذه الموضوعات فلن يصلوا بصددها إلى أي يقين سواء بإثبات وجودها أو بنفيه كما أشرنا من قبل ، فحجج من يؤمنون بالله وبوجوده وبالنفس وبتميزها عن الجسم وبخلودها، يرادفها حجج من ينكرون هذا الوجود!

أما السبب الثاني فهو أننا نحتاج في حياتنا الأخلاقية العملية إلى الاعتقاد في وجود الله ووجود النفس . ومن ثم فإن علينا أن نؤمن بهذه الحقائق ونسلم بها تسليماً يفرضه علينا العقل العملي الذي ندير به حياتنا العملية والأخلاقية.

أهم مصادر الفصل السابع عشر

- د. **عثمان أمين**: رواد المثالية فى الفلسفة الغربية ، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٦٧م.
- د. **نازلى اسماعيل حسين**: مقدمة ترجمتها العربية لكتاب كانط " مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً"، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨م.
- د. **يحيى هويدى**: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة.
- د. **محمد ثابت الفندى**: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٤م.
- د. **محمود فهمى زيدان**: كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٧٩م.
- **يوسف كرم** : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٦٢م.
- **كانـــــط** : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى، مراجعة د. عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٥م.

الفصل الثامن عشر

هيجل .. وعقلانية التاريخ

« هيجل .. و " عقلانية التاريخ »

لاشك أننا مع هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١م) سنكون – على حد تعبير كروتشه – فى حضرة آخر عبقرية نظرية فى تاريخ الفلسفة، عبقرية صارعت عبقريات أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط .. إذ لم يظهر بعده سوى مواهب صغرى كان أصحابها مجرد أتباع ولم يكن لهم – فى رأى كروتشه – كبير شأن.

ولقد أجمل زكريا ابراهيم فى مؤلفه عن هيجل اختلاف الآراء حول فلسفته فقال " قال عنه قوم أنه " الفلسفة" بلحمها ودمها ، ولكن قوماً آخرين أطلقوا عليه " القاتل الحقيقى للفلسفة" وأعلن البعض أنه فيلسوف الفلاسفة أو الفيلسوف بألف ولام التعريف، ولكن البعض الآخر لم يشأ أن يعده أكثر من مجرد عالم لاهوتى! وقال عنه كير كجارد أنه الفيلسوف الذى جرؤ على وضع "الفلسفة" فوق مستوى " الدين"، ولكن البعض لم يجدوا فى كل مذهبه سوى مجرد صورة مقنعة من صور " الفلسفة المسيحية"! وذهب قوم إلى أنه كان صاحب أكبر مذهب ايقانى أو أعظم فلسفة ايجابية، بينما زعم شلنج أنه لم يستطع أن يقدم للناس سوى مجرد فلسفة سلبية!" ... وقال البعض إن فلسفته كانت هى الأصل الذى صدرت عنه شتى النزعات الشيوعية والإلحادية المحدثة، بينما أعلن البعض الآخر أنه لم يكن سوى مفكر بورجوازى بروتستانتى. وأعلى قوم من شأن فلسفته فقالوا أنه أعظم مفكر أثر على مجرى التفكير الغربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين بينما حاول قوم آخرون أن ينتقصوا من قيمته الفكرية فقالوا أن كل مذهبه لم يكن أكثر من " عربدة فكرية" سرعان ما أطاح بها تقدم الفكر العلمى فى القرن العشرين!" (*).

(*) انظر : زكريا ابراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، دار مكتبة مصر للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٠م، ص ١٥-١٦.

وكل ذلك الاختلاف يؤكد بالطبع مقولة كروتشة الأولى عن عبقرية هيجل الفلسفية التى تفجر من خلال التأثر بها سواء بالإيجاب أو سلباً كل التيارات الفلسفية فى عصرنا الحالى من الماركسية إلى الوجودية إلى البرجماتية والتحليلية، ففلاسفة هذه التيارات المتباينة نشأت أول ما نشأت من اختلافها مع هيجل. فكلهم خرجوا من عباءة هيجل بلا شك.

وإذا كان ذلك كذلك بالنسبة لمكانة هيجل الفلسفية عموماً فى تاريخ الفلسفة. فإننا سنركز فى هذه العجالة على أخص خصائص فلسفته. إنها فلسفته فى التاريخ فهو واحد من أهم الفلاسفة الذين ارتبطت بهم فلسفة التاريخ. فعلى الرغم من أننا لا نوافق على الكثير من آراء هيجل الجزئية بصدد تفسيره للحضارات المختلفة ورأيه فيها، إلا أننا مع ذلك لا نملك إلا احترام جرأة هيجل وقدرته البديعة على الكشف عن جوهر جديد للتاريخ فلا شك أننا معه فى أن الفكر هو أساس التاريخ، فالتاريخ ليس إلا تاريخاً للوعى وتطور الوعى هو بمثابة تطور للتاريخ والشعوب غير الواعية لا نستطيع أن نقول عنها أنها شعوب حرة فالحرية لا يملكها إلا من يعيها ويعى أهميتها ويعى أنها فى الوعى بها. والوعى بها لايكون إلا من خلال العقل لأن العقل جوهر التاريخ وجوهر الإنسان على حد سواء..

- أسس النظرة الفلسفية للتاريخ:

بذل هيجل جهدا فى توضيح ما يعنيه بفلسفة التاريخ حينما هاجم الكثيرون هذا النوع من الدراسة على أساس أن الفيلسوف يأتى معه بآراء ومقولات فلسفية مسبقة ويرغم الأحداث والأعمال والظواهر التاريخية على الدخول فى هذه الأفكار والمقولات الجاهزة المعدة مسبقاً. ولقد رد هيجل على هؤلاء محدداً ما يقصده بالنظرة الفلسفية للتاريخ أو فلسفة التاريخ على أسس هى:

أولاً: إن فيلسوف التاريخ لا يزاحم المؤرخ التجريبى فى البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات والمادة التاريخية كالوثائق وما إليها. بل إن

الفيلسوف لاينشغل بمثل هذا، إنما هو يفسر التاريخ بوصفه تجلياً لحركة الروح العاقلة فى الزمان.

ثانياً : أن الفكرة الوحيدة التى تجلبها الفلسفة معها وهى تدرس التاريخ ـ فى نظر هيجل – هى الفكرة البسيطة عن العقل والتى تقول " إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً ".

والواقع أن العقل يحتل مكانة مركزية فى فلسفة هيجل، ففلسفته بأقسامها الثلاثة لاتدرس إلا موضوعاً واحداً هو العقل فى مجالات مختلفة: العقل الخالص فى المنطق، العقل فى حالة اغتراب عن نفسه فى الطبيعة والعقل حين يعوُد إلى نفسه فى فلسفة الروح[*] .

ومن ثم فالعقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ، وإذا كان يبدأ فلسفته للتاريخ بدون برهنة على أن العقل هو جوهر التاريخ فإنه قد برر كيف أن العقل هو الطبيعة فقال : إن الطبيعة. تتبدى أمامنا فى عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية. ونحن نشعر بالحاجة إلى وحدة وسط هذا التنوع الهائل وهذه الوحدة تتبدى فى العنصر الكلى الكامن وراء التنوع فالأنواع أو الكليات هى كل ما يشكل العقل فى الطبيعة وهذا الكلى هو الحقيقة وهو الماهية ولا يمكن للحواس أن تدركه فهو لايرى ولا يسمع لأن وجوده من أجل العقل فحسب.. فالطبيعة بناء على هذا هى نوع من الفكر لكن لا كالفكر الإنسانى بل هى نسق من الفكر اللاواعى أو على حد تعبير شلنج أنها عقل أصيب بالتحجر.

ثالثاً: اذن العقل جوهر التاريخ كما هو جوهر الطبيعة مع فارق هام هو أن العقل الذى يحكم التاريخ هو عقل واع بذاته أعنى هو العقل البشرى. أما حركة نظام الشمس فهى تتم وفقاً لقوانين هى العقل الكامن فى ظواهر الطبيعة لكن لا الشمس ولا الكواكب التى تدور حولها وفقاً لهذه القوانين يمكن أن ينسب

(*) انظر فى هذا بالتفصيل ما كتبه د. امام عبد الفتاح فى كتابه " المنهج الجدلى عند هيجل " طبعة دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م، ص ٢١ ومابعدها.

إليها أى ضرب من ضروب الوعى(**) إذ الوعى الذاتى لا يكون إلا للإنسان.

رابعاً : ولا يعنى القول بالعقل كجوهر التاريخ أننا نقحم أفكاراً فلسفية على علم التاريخ. بل إن هذا – فى نظر هيجل – نتيجة مستخلصة من التاريخ نفسه فتاريخ العالم كان تطوره مساراً عقلياً وأن التاريخ يشكل المجرى العقلى الضرورى لروح العالم .

فهيجل نفسه قد حذر من اختراع أفكار قبلية وحشرها فى وثائق الماضى وحذر أيضاً من الروايات الخرافية التى تنتشر انتشاراً واسع المدى بين الناس لكنها لاتعد مع ذلك جزءا من التاريخ ومن أمثال هذه الروايات كما يقول هيجل ما يرويه اليهود عن أنفسهم من أنهم شعب مختار تعلم من الله بطريقة مباشرة ومنحه الله بصيرة كاملة وحكمة ومعرفة تامة بجميع قوانين الطبيعة والروح.

ولكن يمكننا أن نتساءل هنا من أين أتى هيجل بهذه الفكرة إلى التاريخ هل هى فكرة جديدة اخترعها ويريد تطبيقها فى التاريخ أم أنها قديمة استقاها هيجل عن غيره؟؟

الحق أن هيجل نفسه اعترف بقدم هذه الفكرة ويحدثنا هو نفسه عن مصادرها.

- **العقل فى التاريخ:**

يقول هيجل : وأريد فقط أن استشهد بوجهتى نظر اثنتين متعلقتين بهذا الاعتقاد العام وهو أن العقل قد دبر ولا يزال يدبر الكون وبالتالى يدبر التاريخ أيضاً .

(**) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، الجزء الأول ، العقل فى التاريخ، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، ص ٧٦.
وراجع أيضاً : ما كتبه د. إمام فى المقدمات العامة للترجمة، ص ٢٨.

أولاهما تكمن في هذه الظاهرة التاريخية أى وهى أن انكساجوراس اليونانى كان أول من قال بأن العقل (النوس) أو ملكة الفهم هو الذى يسوس الكون. وليس العقل الواعى لنفسه ولا الروح بما هى روح بل يجب التمييز بوضوح بين هذين الشيئين، إن العقل هو الذى تتألف منه القوانين الثابتة التى تحدث بموجبها حركة النظام الشمسى . ولكن الشمس والكواكب التى تدور حولها بموجب هذه القوانين ليس لديها وعى عن حركاتها. ان الإنسان هو الذى يستنتج هذه القوانين الطبيعية وهو وحده الذى يعرفها.

وما أن استعار سقراط هذه الفكرة من انكساجوراس حتى أخذت فوراً مكاناً هاماً عند الفلاسفة عدا أبيقور الذى نسب حوادث الطبيعة إلى المصادفة.

ويروى أفلاطون ما وجد سقراط من نقص فى هذه الفكرة التى قال بها انكساجوراس، وهذا النقص كان أن انكساجوراس قد عجز عن تطبيق المبدأ فى مجال الطبيعة المشخصة وعدم تفسيره لها من خلال هذا المبدأ. فقد بقى هذا المبدأ بصورة عامة فى عالم المجردات، وبتعبير أدق لم تفهم الطبيعة على أنها نمو لهذا المبدأ وتنظيم ناتج عنه ولا أن العقل هو سببها (*).

ويستطرد هيجل: وإذا كنت قد تكلمت عن بدء ظهور هذه الفكرة ألا وهى أن العقل يدبر الكون وأشرت إلى ما اعترضها من نقص فما ذلك إلا لأن هذا النقد ينطبق بتمامه على ما نعرفه لهذه الفكرة من شكل آخر ألا وهو إيماننا بهذه الحقيقة الدينية من حيث إن الكون لا تتصرف به المصادفة ولا الأسباب الخارجية العرضية وإنما تدبره عناية هى العناية الإلهية. وهذه الفكرة تقابل المبدأ المشار إليه. فالعناية الإلهية فى الواقع الحكمة المقابلة للقدرة اللانهائية التى تحقق غايتها أى غاية الكون النهائية المطلقة العقل، فالعقل هو التفكير الذى يحقق ذاته بكل حرية.

(*) راجع مقتطفات مترجمة من كتابات هيجل المنشورة بكتاب "هيجل" تأليف [illegible] وترجمة الدكتور أحمد [illegible]، [illegible] بيروت، منشورات دار بيروت، ١٩٥٥م، ص ١١٣ وما بعدها.

ولكن الاختلاف بين هذا الاعتقاد وبين المبدأ الذى نقول به هو ذاته التعارض بين مبدأ انكساجوراس وبين مبدأ سقراط . فهذا الاعتقاد هو أيضاً غير محدد اذ هـو إيمان بالعناية بصورة عامة. وهذه العناية لا ترتقـى إلـى تحديد دقيق بحيث يمكن تطبيقها على الظواهر بكليتها وعلى سياق الحوادث فى مجموعهـا. فمفسر التاريخ الأخذ بهذا الاعتقاد يبقى فى عالم المجردات ويكتفى بأن يعتمد بصورة عامة على مبدأ العناية دون أن يحاول تطبيقه على تفاصيل الظواهر الدقيقة.

أما العناية بمعناها الدقيق فهى التى ترسم للحوادث مجراهـا وهـى مـا نسميه بمخطط العناية . ولكن هذا المخطط يبقى خافيـاً عن أنظارنـا وأنـه لمن الجسارة بمكان أن نحاول إدراكه. ونحن وإن كان بإمكاننـا أن نفسر بـه حـالات خاصـة، إلا أننا فى التاريخ أمام عدد كبير من الأفراد والشعوب والدول ولذلك فلا نستطيع أن نعتمد فى التفسير على العناية (*)

ومن هذا يتضح كيف أن الصورة الدينية للعناية مرفوضـة عند هيجل لأنهـا تختلف إن لم تنـاقض الفكرة الهيجلية مثلمـا أن صورة العقل فى الطبيعة لـدى انكساجوراس مرفوضة أيضاً .. فما هى الفكرة التى يريد هيجـل عرضهـا ومـا هو التفسير الذى يقصده لهذا المبدأ القديم القائل بأن العقل يحكم العالم ؟.

لدى هيجـل ثلاثـة عنـاصر أساسية تفسر لنـا هـذه المقولـة وتقدم مـا نسميه بالصورة التركيبية العامة لمسار التاريخ عنده وهذه العناصر هى:

أولاً: طبيعة العقل (الروح):

يحدد هيجل طبيعة الروح بأنها عكس طبيعة المـادة فـإذا كـانت ماهيـة المـادة الثقل فإن ماهية العقل (الروح) هى الحرية. فالمادة تميل إلى المركز لأن خاصيتها

(*) لقد نقد سقراط عدم استطاعة انكساجوراس استثمار عبارته القائلة " إن العقل هو منظم الأشياء جميعاً " حيث لم يستطع أن يفسر الطبيعة من خلالها تفسيراً غائياً حينما عاد إلى رأى السابقين فى تفسير الطبيعة تفسيراً مادياً عن طريق العناصر الأربعة . [انظر فى هذا : محاورة " فيدون" لأفلاطون. ترجمة د. زكى نجيب محمود فى كتاب "محاورات أفلاطون"]

الأساسية الثقل أو الجاذبية ولأنها مؤلفة من ذرات منفصلة فإن وحدتها خارجية . أما الروح فكل صفاتها لا توجد إلا بواسطة الحرية ، وليس لديها وحدة خارج ذاتها وإنما وحدتها بداخلها.

فهيجل يقصد بالحرية هنا التعين الذاتي أو الاستقلال فأنت حر بمقدار ما تكون مستقلاً لا تعتمد في وجودك على شيء آخر خارج ذاتك. فالروح لكي تكون حرة حرية أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط. أعني أنها لابد أن تكون هي الذات والموضوع في آن معاً ، أن تكون العارف والمعروف في آن واحد، وهذا هو ما يسميه هيجل بالوعي الذاتي، أو الوعي الذي يعي نفسه حين يدرك العالم الخارجي، حين يصبح الإنسان عالماً معقولاً يتحقق العقل في الخارج بطريقة موضوعية.

وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكي تصل إلى هذه المرحلة، مرحلة الوعي الذاتي، أعني المرحلة التي تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم وتتعرف عليه على أنه ملك لها(*) . تاريخ العالم اذن هو مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي بذاتها أعني لكي تكون حرة، ومن هنا فهو ليس إلا تقدم الوعي بالحرية وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية. وأول مرحلة يبدأ منها هيجل من الحضارات الشرقية القديمة : الحضارة الهندية والفارسية والصينية والفرعونية .. وهذه الحضارات تتميز بخاصية أساسية هي أن المواطنين جميعاً في كل مجتمع من هذه المجتمعات كانوا عبيداً للحاكم ينفذون مشيئته. وهذا الحاكم كان وحده هو الحر المستقل لكن حريته لم تكن إلا جرياً وراء شهواته وأهوائه، فهي ليست تعيناً لذاته ومن ثم كان الحاكم طاغية لا إنساناً حراً .

(*) راجع معنى الحرية عند هيجل فيما كتبه الدكتور زكريا ابراهيم في " هيجل أو المثالية المطلقة" طبعة دار مصر للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٠ م، ص ٢٢٦ وما بعدها.

أما المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية حيث نجد اتساع نطاق الحرية عما كان عليه الأمم عند الشرقية القديمة. فقد كان المواطن اليوناني الروماني مواطناً حراً وكانوا ينظرون في ظل هذا إلى مواطني الأمم الأخرى على أنهم برابرة وهمج، ولقد أقر هذا فلاسفة اليونان الكبار أفلاطون وأرسطو في اعتقادهم وتبريرهم لنظام الرق.

ولقد انتهى بنا هيجل في تحليله إلى أن الأمم الجرمانية كانت أول الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسان حر. وأن الحرية تؤلف ماهية الروح. وقد عانت البشرية حتى وصلت إلى هذا الأمر.

ثانيا: كيفية تحقق العقل في التاريخ:

ويحدثنا هيجل بعد ذلك عن الوسائل التي تستخدمها الروح لكي تتحقق بالفعل في العالم فيقول: إن الروح في الأصل أشبه بالبذرة الجوانية ثم تبدأ في تطوير نفسها شيئاً فشيئاً مستخدمة في ذلك وسائل خارجية وظاهرة تتمثل أمامنا في التاريخ .. لكن ما هي هذه الوسائل؟؟

على الرغم من أن الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الكلي لا الفرد ومضمونه الحقيقي هو تحقيق الوعي الذاتي للحرية لا مصالح الفرد وحاجاته وأفعاله.

لكن أول نظرة إلى التاريخ - فيما يقول هيجل - تقنعنا أن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة. فيكون بذلك اقتناعنا بأن محرك التاريخ هو اشباع الرغبات الأنانية فهي أكثر منابع السلوك أثراً . وليس من شك أن حاجات الأفراد ومصالحهم هي الدافعة إلى كل سلوك تاريخي وأن تحقيق حاجات الفرد هو الذي ينبغي أن يحدث في التاريخ.

وقد تعرض علينا عملية إشباع هذه الحاجات الكثير من المناظر الكئيبة والظواهر المخيفة، ذلك لأن الانفعالات والغايات الخاصة لا تعترف بالحدود

والحواجز التى يفرضها عليها القانون والأخلاق لكنها مع ذلك وسائل لتحقيق ما نسميه بالمصير الجوهرى أو الغاية المطلقة أو النتيجة الحقيقية للتاريخ.

ويشير هيجل إلى أن الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها، فالمبدأ أو الغاية أو طبيعة الروح هى شىء مجرد عام وكلى فحسب. أو هو وجود من أجل ذاته، أو وجود بالقوة بلغة أرسطو أعنى أنه وجود لم يظهر إلى العالم الخارجى بالفعل، لأنه يحتاج إلى عامل آخر يحوله من الإمكان إلى التحقيق الفعلى. وهذا العامل الثانى هو الإرادة وهو يعنى بها فاعلية الإنسان بالمعنى الواسع للكلمة فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة مثلما تتحقق الخصائص المجردة بصفة عامة وتنتقل إلى حيز الفعل.

ومعنى ذلك أن كل ما تحقق طوال التاريخ من مبادئ وأفكار عامة قد احتاج إلى منفعة شخصية أو حاجات جزئية تكون بمثابة العامل الذى يخرج هذه المبادئ العامة إلى حيز الوجود الفعلى ويجعلها تتحقق. وعلى ذلك فلم يتم إنجاز شىء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل . اذ يقول هيجل فى وضوح شديد " إننا نؤكد أنه لم يتم انجاز شىء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل وإذا كان الاهتمام يسمى انفعالاً .. فإننا نستطيع أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شىء عظيم فى العالم بدون عاطفة وانفعال"(*) .

ولذلك نجد هيجل يدرس جانبين أساسيين بصفة مستمرة: الأول هو الفكر والثانى هو انفعالات البشر، ويقول إن الجانب الأول هو السدى والثانى هو اللحمة فى النسيج الهائل الذى يغزل منه التاريخ الكلى، أما الحرية الأخلاقية التى تتحقق فى الدولة فهى الوحدة التى تجمع هذين الجانبين معاً . واعتراف هيجل بهذا الجانب الذاتى الداخلى للفرد ودوره فى التاريخ الكلى جعله يقرر أنه لو حدث اتحاد بين الجانب الذاتى مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منهما فى الآخر إشباعه وتحققه الفعلى، فإن الدولة فى هذه الحالة تكون قد تأسست تأسيساً قوياً متيناً.

(*) راجع ما قاله هيجل فى محاضراته فى فلسفة التاريخ، الترجمة العربية ص ٩٢ وما بعدها.

واللحظة التى تصل فيها الدولة إلى هذا الانسجام بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامة للدولة هى فترة ازدهارها وقوتها. ويحتاج هذا التحقيق إلى صراع طويل يقوم به العقل لكى يكشف عن النظم السياسية التى يتحقق فيها هذا الانسجام المنشود كما يحتاج إلى تربية وترويض للحاجات الأنانية والمصالح والانفعالات الجزئية.

ولعل هذا ما حدا بهيجل إلى أن يبين دور الأبطال فى التاريخ ويعترف بهذا الدور لكنه يرى أن الأبطال الحقيقيين هم أبطال التاريخ الذين وهم يحققون غاياتهم الخاصة يحققون مطلباً عاماً، وهذا بما لديهم من بصيرة بمتطلبات العصر وهذا هو مصدر عظمتهم.

ولعلنا نلاحظ هنا مدى ما يكمن فى هذه الفكرة الهيجلية من واقعية فهو يصور العلاقة الجدلية بين المثالى والواقعى كما يلاحظها فى التاريخ - على حد تعبير جارودى - (*)، لأنه يعرف عظماء الرجال بأنهم أولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة أو ما يجب فعله فيها. والمثالية هنا ليست بعيداً عن الواقع أو عن التاريخ فهى ليست خلقاً أو إبداعاً فردياً ولا وحيا من السماء وإنما هى معرفة ما هو موجود وما يتطلبه من فعل أى أن الرجل العظيم يمثل العقلانية الداخلية للتاريخ(**)

ثالثاً : الشكل الذى تتحقق فيه الروح (العقل):

إن هذا الشكل كما أوضحنا يتحقق من وجهة نظر هيجل حينما تتحد الإرادة الذاتية والموضوعية أو الجانب الذاتى مع الجانب الموضوعى، وتتجلى هذه الوحدة فى الكل الأخلاقى أو الدولة. فهى وحدها الحقيقة الواقعية التى يجد فيها الفرد حريته

(*) Garaudy (Roger). Perspectives de L ' Homme. Paris. 1969, PP. 409-410.

نقلاً عن امام عبد الفتاح. مقدمة ترجمته لمحاضرات فى فلسفة التاريخ ص ٤٠.

(**) انظر من مقتطفات هيجل " كيف تتحدد المؤسسات وما هو دور الرجال العظام فى التاريخ" بكتاب " هيجل " تأليف اندريه كريسون واميل بريبه. الترجمة العربية، ص ١٢٩، وما بعدها.

الخاصة بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل. ومن هنا كانت الدولة هى وحدة الأخلاق الذاتية الموضوعية أو هى التحقق الفعلى للحرية، اذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية، ذلك لأن الإرادة التى تطيع القانون وتخضع له هى وحدها الإرادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع إرادة الانسان الذاتية للقوانين فيتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة الخارجية المتمثلة فى القوانين(*) ، ويكون للعقل وجود ضرورى بوصفه حقيقة الأشياء وجوهرها. ونحن نكون أحراراً حين نعترف به كقانون ونتبعه بوصفه جوهر وجودنا. ومعنى ذلك أن تحقق الحرية هو نهاية الروح لا بدايتها وهى تتخذ الجانب الذاتى وسيلة لهذا التحقيق والصورة التى تتحقق فيها هى الدولة بوصفها الجانب الأخلاقى الذى يضم فى آن واحد الجانب الذاتى والموضوعى معاً . ولكن كيف يمكن للإنسان العادى أن يدرك ويفهم هذه الوحدة بين الجانب الذاتى والجانب الموضوعى؟؟

هنا نجد هيجل يقرر أن الروح الإنسانية (العقل الإنسانى) يصبح واعياً بهذه الوحدة عن طريق ثلاثة أشكال أولها : الدين، فعن طريقه نصل إلى صورة من هذه الوحدة الواعية حين يصل الإنسان المؤمن إلى الوعى بالروح المطلق .

وثانيها: الفن الذى تتحقق فيه وحدة الجانب الذاتى والجانب الموضوعى وثالثها: الفلسفة التى تقدم لنا صورة من هذا الاتحاد بين الجانب الذاتى والجانب الموضوعى بين الذات والموضوع. ويقول هيجل فى هذا: إن دين الدولة أى دولة هو الذى يحدد دستورها ونظمها السياسية كما ينعكس ذلك على الفن والفلسفة ولهذا

(*) يذكرنا هذا بكارل ياسبرز حينما كتب عن العلاقة بين الحرية والسلطة فقال " إن الحرية ليس لها معنى إلا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة ولا تكون السلطة حقيقية إلا عندما تبين الحرية.. أن كل من يصير حراً على الحقيقة هو من يخضع للسلطة وكل من يطيع السلطة الحقيقية يصير حراً على الحقيقة والحرية تستمد مضمونها الذاتى من السلطة" (انظر فى هذا، كارل ياسبرز، الحرية والسلطة، مقال بمجلة ديوجين، العدد الأول الترجمة العربية، نشر دار مصر للطباعة، بدون تاريخ، ص ٣٣.

" فالدستور السياسى المعين لا يمكن أن يوجد الا مرتبطاً بدين معين، تماماً كما أنه فى الدولة المعينة لا يمكن أن توجد إلا فلسفة معينة أو نوع معين من الفن (*) .

وهذه الجوانب هى ما يسمى بالروح الجزئية المعينة الخاصة بشعب من الشعوب وهى تتغلغل فى الأنشطة المختلفة لهذا الشعب. ومن هنا كان الشعب المتخلف سياسياً دائماً لا يمكن أن ينتج فناً متقدماً أو فلسفة حقيقية. فوجود الدولة وتقدمها السياسى لازم لنهضة العلوم والفنون والآداب . ولا تظهر الفلسفة إلا حيث توجد الحياة السياسية. فالفلسفة هى المرحلة التى يصل فيها العقل الكلى إلى وعى بذاته وهى لا تبنى مجتمعاً من لاشىء ولا تخلق نظاماً من العدم، لأنها كما يقول هى التعبير عن عصرها ملخصاً فى الفكر .

● **فلسفة التاريخ هى نظر إلى التاريخ الحاضر:**

لعل ما انتهى إليه هيجل فى فكرته عن أن الفلسفة هى التعبير عن عصرها فقط دون محاولة استكشاف لما يمكن أن يكون من إصلاح أو فساد، هى ما حدث به إلى النظر إلى فلسفة التاريخ نظرة نصادفها لدى هيجل بصورة غريبة، إذ ينظر إلى فلسفة التاريخ - على أنها مقيسة بفكرته عنها - هى التاريخ نفسه مقيساً بوجهة النظر الفلسفية أى من وجهته الداخلية لا الخارجية. ومن هنا أنكر هيجل علم المؤرخ بالمستقبل. وأية وثائق هذه أو أية مصادر تاريخية يملكها المؤرخ ويستطيع بواسطتها واستناداً إليها أن يتثبت من حقائق لم تحدث بعد؟

وكلما نظر إلى التاريخ بمقاييس الفلسفة تبين بشكل واضح أنه لاسبيل أمامه الآن أو بعد الآن لأن يعرف شيئاً عن المستقبل الذى أوصد بابه فى وجهه. إن التاريخ لابد أن ينتهى بالحاضر لأنه لم يحدث جديد بالنسبة لهذا الحاضر. ولكن ليس معنى هذا تمجيد الحاضر أو أن التقدم مستحيل فى المستقبل ولكن معناه الاعتراف بأن الحاضر حقيقة واقعة وأننا لا ندرك ماهية ما يصيب المستقبل من

(*) انظر الترجمة العربية " محاضرات فى فلسفة التاريخ"، هيجل ، ص ١٣٧ ومابعدها.

نجاح أو أن المسألة كما يقول هيجل هى أن المستقبل ليس مسألة معرفة ولكنه مسألة مخاوف وآمال. وليست هذه المخاوف والآمال من قبيل التاريخ.

ومن الواضح أن هيجل يقصد فيما سبق أن التاريخ لا ينتهى فى المستقبل وإنما ينتهى في الحاضر . وقد واجهت هذه النظرية انتقادات عنيفة أهمها ما وجهه الكاتب السويسرى القدير أدوار فيوتر الذى قال إن فلسفة التاريخ تتبع سياق الحياة الإنسانية من بدايتها إلى نهاية العالم وإلى يوم الحساب على نحو ما فعل مفكرو العصور الوسطى ولذا كان جهدهم عظيماً. أما فلسفة هيجل فى التاريخ وهى لا تختم التاريخ بيوم الحساب وإنما تختتمه بيومنا هذا، وهى تنتهى بنا إلى تمجيد الحاضر والاعتقاد بأنه هو الوضع المثالى، ومعنى ذلك إنكارها لأى تقدم يحتمل أن تحرزه البشرية فى المستقبل ثم هى من شأنها أن تبرر تبريراً فلسفياً زائفاً أى سياسة قاسية غير مستنيرة تبقى على الأوضاع الحاضرة بلا تغيير(*) .

ونحن وإن كنا نلوم هيجل على قصره النظرة الفلسفية إلى التاريخ على النظر فى التاريخ الماضى والحاضر والتوقف عند هذا لأن الوعى بالتاريخ الماضى والحاضر لابد أن يولد وعياً بما يمكن أن تكون عليه المراحل التالية للتاريخ وهذه هى قيمة فلسفة التاريخ الحقيقية، فلقد سلب هيجل فلسفة التاريخ أحد مقوماتها وإحدى فوائدها. فإننا – مع ذلك – لا نوافق فيوتر على أن فلسفة هيجل فى التاريخ من شأنها أن تبرر الأوضاع الحاضرة لأن الوعى دائم والتطور دائم طالما ذلك الوعى يقظ لا يتوقف. فقصد هيجل كان أن التنبؤ بالمستقبل إما تنبؤ بمخاوف أو آمال وهذا فى نظره ليس تاريخاً وإنما التاريخ هو ما يقع فعلاً من أحداث وفلسفة التاريخ تكمن فى الوعى الفلسفى بهذه الأحداث التى تقع. ولكن إذا تساءلنا عن ماهى مضامين هذا الوعى من واقع فلسفة هيجل لكانت هذه المضامين تعنى التطور

(*) انظر فى هذا ما كتبه كولنجوود (ر.ج) فى "فكرة التاريخ" ترجمة محمد بكير خليل، منشور بالقاهرة عن لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م ص ٢٢٠ – ٢٢١.

والتأثير في المستقبل لأن الوعي الذاتي يحدث الوعي الموضوعي ومن كلاهما يحدث التطور في التاريخ.

وليس ذنب هيجل أن أصبحت نظريته التاريخية - كما يقول أحمد صبحي(**) - جزءاً من أيدلوجية أبشع النظم السياسية وأكثرها تعصباً وبربرية ويعني بذلك النظام النازي. نقول ليس هذا ذنب هيجل لأن فهم فلسفته غمض على كثيرين ففسرت عدة تفسيرات كان منها التفسير النازي والتفسير الماركسي والتفسير الوجودي.. الخ فقد قدم هيجل أفكاره بصدد رؤيته للتاريخ وكان متعصباً - كما أوضحنا - للشعب الجرماني. والأمة الألمانية وهذا لأنه رأى أن الوعي قد بلغ ذروته لدى الأمة الجرمانية وهذا إلى حد ما كان موافقاً لعصره لكنه لو كان يعيش حتى اليوم لحدثنا عن مراحل جديدة حققها التطور الروحي بالوعي في التاريخ.

والحق أن هذا العمل القيم الذي قام به هيجل في "محاضراته في فلسفة التاريخ" كانت أهميته الحقيقية في أنه قد أثر تأثيراً شديداً على خلفائه بالإضافة إلى أنه أظهر معنى لأهمية الماضي في فهم الحاضر. وهذه حقيقة كانت مفتقرة إليها أغلب كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر على حد تعبير وولش(*).

ومع ذلك فإن هذا لا يعني تسليماً بأفكار هيجل وموافقتنا عليها بل إن قارئ "العقل في التاريخ" لا يملك في كثير من الأحيان إلا أن يلعن النظرة العنصرية التي كان ينظر هيجل من خلالها مثلاً للحضارات الشرقية القديمة وللهنود الحمر وللزنوج(**). وأيضاً يكتشف القارئ لهذا الكتاب نقص وخلل المادة التاريخية التي

(**) راجع تعقيب د. أحمد صبحي على فلسفة هيجل في التاريخ في كتابه "في فلسفة التاريخ"، منشورات الجامعية الليبية، كلية الآداب - بدون تاريخ، ص ٢١٥.

(*) انظر: وولش (و.هـ)، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، نشر مؤسسة سجل العرب بالقاهرة، ١٩٦٢م، ص ١٩٧.

(**) راجع رأي هيجل هذا في الترجمة العربية للعقل في التاريخ، جـ ١ من محاضرات هيجل في فلسفة التاريخ، وكذلك راجع انتقادات د. إمام عبد الفتاح في مقدمته لهذه الترجمة ص ٤٧.

اعتمد عليها هيجل فى مواطن قليلة نسبياً من كتابه لأن هذا النقص يضعف من قيمة النتائج المستخلصة منهجياً وفلسفياً. ولعل هذا النقص هو ما أوقعه فى تلك الهفوات والأحكام المتسرعة على بعض الشعوب والحضارات ولا أدل على هذا التسرع من ذلك الكم الهائل من المغالطات والفهم الخاطئ الذى اكتظ به كتابه عن "العالم الشرقى"(***) فقد لوى عنق الحقائق لتتفق مع وجهة نظره الخاصة بتطور الروح، فاعتبر مصر ملحقة بالإمبراطورية الفارسية لتكون مجرد الجسر الذى تعبر عليه الروح إلى العالم اليونانى. فقد أسقط هيجل عنصر الزمان وأغفل المسار التاريخى للأحداث إغفالاً مخزياً.

وكان ينتظر من هيجل طالما طالب بالوعى وبضرورة كفاية المادة التاريخية والموضوعية أن ينأى بفلسفته فى التاريخ عن هذه الأخطاء التى أن بدت جزئية فى مظهرها فإنها عميقة فى مغزاها حينما يحكم التاريخ على هيجل نفسه.

(***) انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب التى قام بها د. أمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.

أهم مصادر الفصل الثامن عشر

(١) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول " العقل في التاريخ" ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، بدون تاريخ.

(٢) هيجل : العالم الشرقي: ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.

(٣) د. أحمد صبحي: في فلسفة التاريخ: منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، ليبيا، بدون تاريخ.

(٤) د. امام عبد الفتاح إمام : المنهج الجدلي عند هيجل: دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩م.

(٥) أندريه كريسون واميل بربييه: هيجل: ترجمة د. أحمد كوى، منشورات دار بيروت ، لبنان ، ١٩٥٥م.

(٦) زكريا ابراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة: دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م.

(٧) كولنجوود: فكرة التاريخ: ترجمة محمد بكير خليل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، القاهرة، ١٩٦٨م.

(٨) ولترسيس: فلسفة هيجل : ترجمة د. امام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٥م.

(٩) وولش: مدخل لفلسفة التاريخ: ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٢م.

الباب الخامس

فلاسفة غربيون معاصرون

الفصل التاسع عشر

ماركس .. والمادية التاريخية

الفصل التاسع عشر

ماركس .. والمادية التاريخية

لم يلق أي مذهب فلسفي في التاريخ مبلغ شهرة المذهب الماكسي، وليس لدينا شك في أن انتشاره، كان لمقومات أساسية اعتمد عليها بُناته (ماركس - انجلز - لينين). فلقد نجحت الماركسية في استيعاب مشكلات العصر والتعبير عنها وتقديم الحلول الممكنة التطبيق لها، ولما كانت هذه المشكلات تمس جماهير عريضة في العالم (البروليتاريا) وتعبر عن مصالحها التي أهدرت في فترة حرجة من فترات سيطرة الرأسمالية (اللاواعية بمصالح العمال) على الغرب، فكان لابد لهذه الأفكار- التي تمثل خطة عمل جماعية - أن تسود وتنتشر كانتشار نبأ هام عبر وكالات الأنباء العالمية.

ومن وجهة نظر فلسفة التاريخ نجد أن لهذا الانتشار عوامل كثيرة تبرره . ولقد استطاع ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) وانجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) أن يعيا مدى ما للنظرة الفلسفية للتاريخ من أهمية فكان أن قدما المادية التاريخية مساوقة للمادية الديالكتيكية وكأنهما كانا يحسان أن المادية الديالكتيكية كمذهب فلسفي مادي مثله مثل المذاهب المادية الأخرى التي كانت منتشرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لن يتعدى انتشاره نطاق الفلاسفة ومن يهتمون بالفكر والفلسفة إن لم يصاحبه تلك النظرة الإستقرائية التاريخية التي كشفا من خلالها أن المادية الديالكتيكية هي المرحلة الحالية من التطور التاريخي وهي ما بواسطتها سيتم الانتقال إلى المرحلة المستقبلة من التاريخ الذي تحصل فيه الطبقة البروليتارية على حقوقها كاملة. ومن هنا كان ضمان انتشار هذه الفلسفة بما تحمله من أفكار أثرت كل هذا التأثير الذي لم يكن ماركس يحلم به فهو الذي قال وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة : ليس بين أبناء العصر من لقى مقتاً وافتراء عليه مثل ما لقيت.

وإذا كنا نطمئن ماركس فى مماته بقولنا له إن مذهبه قد استحال لدى أكثر من ثلث العالم الآن إلى شبه عقيدة مقدسة إن لم يكن كذلك بالفعل. فإننا نتساءل من ناحية أخرى عن ماهية هذا التفسير المادى للتاريخ الذى كان كما قلنا مسوغ انتشار هذا المذهب وعن أسس هذه المادية التاريخية والنتائج التى وصل إليها دعاتها من خلال نظرتهم هذه إلى التاريخ؟؟

ونود أن نشير قبل الإجابة على تلك التساؤلات أن الفلسفة الماركسية لم تنشىء من فراغ تحليلاتها المادية للتاريخ بل سبقها إلى ذلك كثير من الفلاسفة عبر التاريخ، وفى عصر ماركس نفسه فقد نشأت الماركسية وليدة المنهج الجدلى الهيجلى، فلقد عرت الماركسية المنهج الجدلى عند هيجل من ثوبه المثالى وألبسته ثوبها متخذة إياه كمنهج لها وكذلك اتخذت التفسير المادى من خلال الأساس المادى الذى تبنته الاتجاهات المادية التى كان أشهرها اتجاه فويرباخ الذى بنى مذهبه المادى من خلال هجومه على الدين فى كتابه "ماهية المسيحية" حيث قرر أن الإنسان هو ما يأكل وليس ما يعتقد أو يفكر. ولقد أخذت أيضاً ما تبلور لدى الكثيرين من المفكرين فى تلك الفترة من أن الاقتصاد هو أساس تغير البناء الاجتماعى وموارد العيش هى أساس التقدم البشرى (*).

وإذا كانت كل هذه الاتجاهات قد أثرت فى نشأة الفلسفة الماركسية وتفسيرها المادى للتاريخ فإن هذا لا يقلل من أصالة المذهب الماركسى، لأن التركيبة التى قدمها ماركس من كل هذه الأفكار هى ما شكل مضمون فلسفته وليس أى منها وحده كان يمكنه الوصول إلى هذه التركيبة . فالفلسفة الماركسية شأنها هنا شأن كل الفلسفات تأثرت بما سبقها وما عاصرها من أفكار وقدمتها فى صورة تركيبية جديدة كانت أهميتها فى ما استخلص منها من نتائج وما حققت من أهداف وما أحدثت من تغييرات فى خريطة العالم وما ينتظر أن تحدثه – سلبا أو ايجاباً – فى

(*) انظر فى تفصيل النظرة المادية الاقتصادية السابقة على الماركسية فى : ألبان ويدجرى، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبى : ترجمة عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م ص ١٨٧ ومابعدها.

Seligman (E. R.A), The econmic interpretatation of history, 1898pp.70-86.

تاريخ العالم من تقدم . ولنعود إلى تساؤلاتنا السابقة ولنترك الإجابة عليها للماركسيين(**) المخلصين الذين يعرضون مذهب ماركس وانجلز من وجهة نظر مؤمنة وفاهمة لمبادئها. وليكون تعليقنا على النظرية بعد عرضها.

أولاً: المادية التاريخية علم فلسفى:

ماهى المادية التاريخية؟ وما هو موضوع دراستها وماذا تتناول بالبحث فى المجتمع؟ وما هو موقفها من العلوم الفلسفية والاجتماعية الأخرى؟ وهل تحيط كل الإحاطة بتفسير جميع قوانين العملية التاريخية؟ وما هو جوابها عن السؤال بصددى مغزى التاريخ ورسالة الحياة البشرية؟

إن علوماً اجتماعية كثيرة ذات مستويات تعميمية مختلفة موجودة، فهناك تاريخ الاقتصاد وهناك الإحصاء الاقتصادى واقتصاد الصناعة واقتصاد التموين، والتجارة، والمالية، الاقتصاد السياسى والتاريخ.. الخ.

لكن المادية التاريخية هى علم فلسفى يتناول بالبحث قوانين حياة أى مجتمع وتطوره فى اطار ما يميز تلك القوانين عن القوانين الشاملة للوجود عموماً. فالقوانين التى اكتشفتها المادية التاريخية ليست سارية المفعول فى الطبيعة، إذ أنها جميعاً قوانين اجتماعية من حيث شكل مفعولها ومن حيث مضمونها . أما المجتمع فهو لا ينفصل عن حياة الناس ونشاطهم . ولذلك لا يمكن لقوانين الحياة الاجتماعية أن تتجلى إلا عبر نشاط الناس .

إن المادية التاريخية كعلم فلسفى إنما تدرس الجوانب والاتجاهات والقوانين العامة فى حياة المجتمع البشرى وتطوره، وهى تتناول دوماً قضية العلاقة بين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى، وقضية موضوع وذات (فاعل) العملية التاريخية. ومهما كانت المسألة التى تتناولها المادية التاريخية فإن الأسلوب الفلسفى فى تحليل الظواهر الاجتماعية يتجلى دائماً فى مراعاة التناسب بين الموضوعى

(**) سنعتمد فى عرضنا للمذهب أساساً على : بوغسلافسكى وكاربوشين وراكيتوف وتشيرتيخين وايزرين فى مؤلفهم: فى المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة خيرى الضامن، المنشور بدار التقدم، موسكو، ١٩٧٥م، ص ٢٨٠ وما بعدها.

والذاتى، بين الظروف والإنسان. فالمادية التاريخية اذن تدرس أولاً: السنن العامة لحياة وتطور أى مجتمع بشرى ولما كانت هذه القوانين تفعل فعلها بأشكال متباينة فى العصور التاريخية المختلفة فإن المادية التاريخية تدرس أعم مراحل تطور التاريخ البشرى العالمى والتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية وقوانين ظهورها وازدهارها وفنائها. وهى تدرس ثانياً : العلاقة بين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى، وهذا من شأنه أن يتيح لها إمكانية التفسير الصائب لقوانين العملية التاريخية، ليس كمفعول لقوى غيبية تفرض إرادتها على البشر، بل كمفعول للقوانين التاريخية عبر تصرفات الناس وعبر نضالهم فى سبيل بلوغ أهدافهم التى لا تمت أحياناً بأية صلة لسير التاريخ عموماً ، ولكنها تتشابك معه تشابكاً ضمنياً عضوياً .

ولدى تحليل سير التاريخ اتضح للمادية التاريخية أن التاريخ يسير من الأشكال الواطئة للتنظيم الاجتماعى إلى أشكاله الأرقى ، وأن الانتقال إلى شكل أرقى للتطور أمر حتمى وذلك لأن الأشكال القديمة للنظام الاجتماعى قد ولى زمانها وصارت عائقاً أمام مواصلة تطور المجتمع. وأثبتت المادية التاريخية - كما يرى دعاتها - استناداً إلى معطيات التاريخ وإلى خبرة البشرية طوال القرون أن المجتمع الخالى من الاستغلال والاضطهاد والمبنى على أساس العمل الحر ليس حلماً طوباويا وإنما هو نتيجة لتطوره الداخلى، وأن الانتقال إلى هذا المجتمع الشيوعى أمر حتمى مثلما كان أمراً حتمياً فى السابق الانتقال إلى الأشكال الأرقى للنظام الاجتماعى.

ولقد أضافت المادية التاريخية بهذا الاستنتاج الهام إلى التعليل التاريخى والاقتصادى الذى قدمته الشيوعية العلمية لحتمية انتقال المجتمع إلى طريق التطور الشيوعى تعليلاً آخر هو التعليل الفلسفى وكشفت عن الطريق الثورى لانتقال المجتمع من الرأسمالية إلى الشيوعية ولذلك ترتبط المادية التاريخية ارتباطاً لا ينفصم بنظرية الشيوعية العلمية. وتتجلى فى هذا الترابط بين المادية التاريخية وبين نظرية وتطبيق النضال فى سبيل الشيوعية حزبية المادية التاريخية التى هى عبارة عن انعكاس نظرى لمصالح الطبقة العاملة وأهدافها .

ويحاول نقاد الماركسية البرجوازيون أن يثبتوا أن ما يعلنه الفلاسفة الماركسيون من صلة بين المادية التاريخية وبين مصالح الطبقة العاملة وأفكار الشيوعية ما هو إلا دليل على ضيق الأفق الطبقي لدى العلم الاجتماعي الماركسي اللينيني. ويزعم أولئك النقاد أن وضع النظرية العلمية حقاً لا يمكن إلا إذا كان باستطاعة المفكر أن يعلو على المصالح الطبقية ويتجاوزها وذلك لأن أي موقف طبقي إزاء العلم يؤدي إلى التحيز وإلى ضيق التفكير.

ويناقش الماركسيون هذا النقد فيقولون" هل في ذلك شيء من الصواب هل يستطيع الإنسان الذي يعيش في مجتمع مقسم إلى طبقات أن يعلو على المصالح الطبقية؟ ليس في المجتمع الطبقي أناس خارج الطبقات. فلا يمكن للمرء أن يعيش في مجتمع وأن يكون متحرراً منه. ولا يستطيع الإنسان إلا أن يعتبر نفسه " حراً" بهذا المعنى، ولكنه لا يمكن في الواقع التحرر من المصالح الطبقية في المجتمع الحديث. فإن فكرة مثل هذه " الحرية" ما هي إلا وهم برجوازي.

إن كل فيلسوف أو رسام أو كاتب لابد وأن يذود ويعبر في نتاجه دوماً عن مصالح طبقية اجتماعية معينة سواء أراد ذلك أم لم يرده . وبذلك تكمن حزبية موقف كل شخص بغض النظر عما إذا كان منتمياً من الناحية الشكلية إلى حزب ما أو غير منتم . ولا يعني ذلك أن مصالح الطبقة الاجتماعية يدافع عنها بالضرورة أبناء تلك الطبقة فقط. فإن حزبية الأيديولوجي مشروطة ليس بانتمائه إلى طبقة معينة بقدر ما هي مشروطة بكونه يدافع عن مصالح تلك الطبقة بالذات.

فالديمقراطيون الثوريون الروس في القرن التاسع عشركانوا أيديولوجيين للفلاحين الثوريين ولكنهم لم يكونوا فلاحين أبداً . فإن هيرتسن مثلاً كان من طبقة النبلاء وكذلك كان تشير نيشفسكي وبيلينسكي ودوبرلوبون من المثقفين غير النبلاء. وكذلك ماركس وانجلز لم يكونا من العمال ولكنهما دافعا في مؤلفاتهما بثبات دائماً عن مصالح الطبقة العاملة وعللا علمياً أهداف نضالها ووسائله.

وهكذا يعبر كل مفكر عن مصالح طبقة معينة. فهل يجعله ذلك ضيق الأفق محدود التفكير؟

لا يمكن الجواب – من وجهة نظر الماركسيين – على هذا السؤال بصورة مطلقة لأن القضية تكمن في طبيعة الطبقة التي يعبر المفكر عن مصالحها. فالبرجوازية، كطبقة، قد دخلت منذ زمان بعيد في تناقض مع سير التاريخ. وصارت مصالحها في أيامنا هذه متعارضة ليس فقط مع مصالح الطبقات الأخرى، بل ومع تطور المجتمع ككل. ولذلك فإذا كان الأيديولوجي المعاصر يلتزم بمواقف البرجوازية فهو لابد وأن يشوه عملية التطور الاجتماعي الفعلية من أجل مصالحه الطبقية، وأن يعجز عن وضع نظرية علمية حقاً . وعلى النقيض من ذلك أيديولوجي الطبقة العاملة التي تعكس مصالحها اتجاهات التطور التاريخي خلافاً لمصالح البرجوازية. فالطبقة العاملة لها مصلحة في تقدم المجتمع وهي ليست بحاجة تبعاً لذلك إلى تشويه اللوحة الفعلية للحياة الاجتماعية. وهكذا فإن حزبية الفلسفة الماركسية ليست إطاراً يحددها بل هي تعبير عن موضوعيتها العلمية.

ثانياً : الفهم المادى التاريخى:

حاول الناس منذ أقدم العصور أن يتكهنوا أسرار القوة التى تتحكم فى تطور الحياة الاجتماعية . ونصح الدين والكنيسة الإنسان الخاطئ بأن يوجه أنظاره إلى الإله وأن ينتظر منه الرحمة والغفران فاليد الالهية - كما تقول الكنيسة للرعية - تمسك بزمام كل دروب التاريخ ولا يبقى أمام المؤمنين غير الخضوع والرضوخ وانتظار المعجزة بكل مسكنه.

وكما رفضت الماركسية بما تقدم التفسير الدينى للتاريخ، رفضت أيضاً التفسير العقلى فى قولهم: كان بعض المفكرين قد دعوا إلى سماع صوت العقل ورفضوا سماع الكنيسة. وكان هؤلاء المفكرون يرون فى إبداع البشر العقلانى القوة المحركة للعملية التاريخية. ولكن الماركسية ترى أن جميع الفلاسفة الذين تناولوا من قبلها قضية المجتمع فإنهم يلتزمون بمواقف المثالية بغض النظر عن كونهم ماديين أو مثاليين فليس هناك ما يثير الدهشة فى أن يلتزم بهذا الموقف الفيلسوف المثالى الموضوعى - على حد تعبير الماركسيين - هيجل الذى اعتبر المجتمع واحدة من مراحل تطور الروح المطلقة. وقد التزم - فى نظرهم - بالمواقف المثالية، كذلك فلاسفة ارتبطت أسماؤهم بتاريخ المادية ارتباطاً لا ينفصم أمثال هولباخ ودينى ديدرو وكلود هيلفينيوس من ماديى القرن الثامن عشر وغيرهم من الذين حاولوا أن يدركوا ما هو الأمر الحاسم فى الحياة الاجتماعية وقد أكدوا أن آراء الناس الشائعة فى كل عصر تحددها الظروف القائمة فى المجتمع وأن هذه الظروف تعتمد كلياً على إرادة الناس. ولم يستثن من هذا النقد لودفيج فويرباخ نفسه فهو فى نظرهم قد انتقد المثالية والدين بحماس شديد لكنه عاد ورأى بالرغم من ذلك أن أساس تاريخ المجتمع هو الدين بالذات وأن أشكال الأديان هى التى تحدد روح العصر وإذا كان المجتمع سيئاً فإن سبب ذلك برأى فويرباخ هو سوء الدين الذى يستند إليه ذلك المجتمع. ولغرض جعل هذا المجتمع طيباً ينبغى استبدال الدين السيء بدين جديد جيد وقد ابتدع فويرباخ ديناً جديداً هو " دين الحب الخالص" معتقداً بأن المجتمع المستند إلى هذا الدين يصبح من تلقاء نفسه مجتمع الكمال.

١ – ظهور المادية التاريخية انقلاب ثورى فى المذاهب الاجتماعية:

كانت الفكرة القائلة بأن المجتمع هو وليد الروح أو حاصل لنشاط الناس الروحى (الدينى والسياسى والحقوقى . الخ) قد سيطرت بلا منازع على كل البحوث الفلسفية والسيوسيولوجية والتاريخية قبل ماركس. واتسمت وجهة النظر هذه بطابع التقليد فانتشرت فى الأدب وبدت وكأنها أمر بديهى لا يحتاج إلى برهان.

ولقد تحلى ماركس ببسالة عظيمة وعبقرية فذة حينما أخذ على عاتقه التشكيك بتلك الفكرة، فقد بين ماركس لأول مرة فى التاريخ أن الإنسان بحاجة إلى الطعام والشراب والمسكن قبل أن يشرع فى التفكير وممارسة العلم والفلسفة والسياسة والدين، وبعبارة أخرى ينبغى للإنسان أن يلبى حاجاته المادية فى بادئ الأمر، وكانت هذه العبارة رغم بساطتها تعنى ظهور الفهم المادى للتاريخ فهى عبارة عميقة كل العمق من حيث مضمونها. فإذا كان على الإنسان أن يلبى حاجاته المادية كى تتهيأ له امكانية التفكير فذلك يعنى أن أساس التاريخ هو انتاج تلك الأشياء التى يلبى الناس بواسطتها حاجاتهم المادية أى إنتاج الخيرات المادية.

ويتبع ذلك استنتاج آخر فإذا كان إنتاج الخيرات المادية يشكل أساس التطور التاريخى فذلك يعنى أن الدور الحاسم يلعبه الناس الذين ينتجون تلك الخيرات. أى جماهير الشغيلة على حد تعبير الماركسيين.

ويتضح من خلال هذا أهمية الانقلاب الذى أحدثه ماركس فى الآراء السابقة التى كانت تفسر التاريخ بدراسة الدوافع الفكرية للنشاط البشرى رافضين عادة الملابسات الاقتصادية باعتبارها شيئاً ثانوياً لا شأن له بالنسبة للتاريخ . كان جميع المفكرين قبل ماركس يحصرون التاريخ كله فى نشاط الأفراد(*) ولا يعالجون

(*) أن هذا الادعاء المعمم باطل ويدل على نقص قراءات هؤلاء الماركسيين لأن التاريخ من صنع أفراد هذه نظرية تبناها كارلايل وبعض أنصاره فقط، أما وجهة النظر الغالبة فتقول إن التاريخ من صنع الحضارة والحضارة لا تعتمد على فرد بل تعتمد على فكر الشعب وثقافته انظر ما قاله فلاسفة من أمثال فولتير ومونتسيكو ومن قبلهم كان مؤرخو العصور الوسطى الإسلامية.

أعمال الجماهير، فلم يكونوا يعتبرون الشعب خالق التاريخ بل يرون أن التاريخ من صنع الأبطال المتعالين على الجموع.

ولقد بين الفهم المادى للتاريخ، ذلك الفهم الذى صاغه ماركس وإنجلز الدور الفعلى للشعب كخالق للتاريخ وصانع لجميع الخيرات المادية والروحية التى يتمتع بها المجتمع.

فقد برهن ماركس - كما يقول لينين (*) أولاً: أن الإنتاج المادى وليس الأفكار هو الذى يشكل أساس التاريخ. وثانياً: أن التاريخ لا يصنعه الأبطال والقادة العسكريون المنفردون بل الجماهير الشعبية الواسعة وفى مقدمتها الشغيلة. وقد تفادى ماركس بهذا العيبين الرئيسين فى النظريات التاريخية السابقة.

٢ - التاريخ عملية موضوعية:

كان الفهم المادى للتاريخ وتطبيق معيار التكرار(**) على الحياة الاجتماعية قد هيأ لماركس وانجلز إمكانية اكتشاف قوانين التطور الاجتماعى وتفهم تاريخ البشرية ليس باعتباره نتيجة لإرادة أناس معينين وليس باعتباره حاصلاً لنشاط إلهى بل كعمليـــة طبيعيـــة موضوعية تجرى مثلما تتطور الطبيعة بغض النظر عن ارادة البشر.

وأثبت ماركس وإنجلز من خلال ذلك أن المجتمع يتطور من الأشكال الأوطأ إلى الأشكال الأرقى عبر التناقضات وعبر صراع الطبقات نحو المجتمع الشيوعى اللاطبقى، وأن الشيوعية ليست بدعة من قبل أناس طيبين حالمين بل هى نتيجة للتطور الاجتماعى وضرورة من ضروراته واكتشفا أيضاً أن الطبقة العاملة هى تلك القوة التى يتعين عليها أن تحطم الرأسمالية وتبنى المجتمع الشيوعى. واستنادا إلى مفعول القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعى كبرهان على ذلك.

(*) راجع: لينين. المؤلفات الكاملة، المجلد ٢٦، ص ٥٧.

(**) هو معيار علمى شامل وهو يمثل بالنسبة للماركسيين ركيزة أساسية لأنه لا يمكن بدونه اكتشاف قوانين تطور المجتمع لأن هذه الظروف المتكررة موجودة فى جميع المجتمعات على الرغم من اختلاف بعض ظواهرها من بلد إلى بلد.

ولقد واجهت هذه النظرية انتقادات عديدة من الفلاسفة الرأسماليين الليبراليين، وجمع الماركسيون هذه الانتقادات وأخذوا يردون عليها وواضح هذا من قولهم:وقد حاول بعض الفلاسفة البرجوازيين أن يدحضوا فى المقام الأول واقع وجود القوانين الاجتماعية ولهذا الغرض طرحوا النظرية القائلة بعدم وجود التكرار فى المجتمع خلافاً للطبيعة وذلك لأن كل ظاهرة فريدة خاصة لا تتكرر. فكل ظاهرة اجتماعية إذا تناولناها بكامل سماتها إنما هى ظاهرة فريدة، فلنأخذ مثلاً الثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر والثورة الانجليزية فى القرن السابع عشر. فالثورة الفرنسية مرتبطة باحتلال الباستيل وإعدام الملك والملكة على المقصلة وبأسماء روبسبير ودانتون ومارات وبشوارع باريس الغاصة بالشعب الثائر وبأغانى الباريسيين المرحة. أما الثورة الانجليزية فتتميز بقطع رقبة الملك بالفأس وإقامة دكتاتورية كرمويل لأربعين عاماً ثم انتهى كل ذلك بالمساومة بين البرجوازية وطبقة النبلاء التى عاد بموجبها الملك للعرش.

وهاتان حالتان غير متشابهتين على ما يبدو، فالبلدان غير متشابهين وشعباهما غير متشابهين من حيث العادات والطباع. ولكن الأمر الجوهرى فى هذين الحادثين ليس هو مظاهر حدوثهما بل هو مضمونهما. فقد كان المضمون الرئيسى للثورة الانجليزية هو تصفية النظام الإقطاعى القديم وإقامة نظام اجتماعى جديد هو نظام الرأسمالية وكان مضمون الثورة الفرنسية هو الشيء ذاته وهكذا يوجد شيء مشترك بين هذين الحادثين ويوجد فيهما تكرار الشيء الجوهرى أما الأمور غير المكررة فهى عادة الجوانب غير الجوهرية بالنسبة لسير التاريخ. وبما أن الظواهر الاجتماعية – كما رأينا – تنطوى على التكرار فذلك يعنى أن قوانين الحياة الاجتماعية والتاريخ البشرى موجود أيضاً.

وهذه القوانين سارية المفعول مثلها مثل قوانين الطبيعة. غير أن مشاركة الناس ليست لازمة بالنسبة لسريان مفعول قوانين الطبيعة. أما قوانين التطور الاجتماعى فحالها يختلف عن ذلك فمع أنها سارية المفعول بغض النظر عن ارادة الناس ووعيهم إلا أنها تتحقق دوماً عبر نشاط الناس. ولذلك فالتاريخ كله ما هو إلا حاصل للنشاط البشرى. والناس يصنعون الملابسات الموضوعية التى يتواجد فيها

كل جيل يجتاز الظروف اللازمة لسريان مفعول قوانين التاريخ. زد على ذلك أن النشاط البشرى هو الشرط الرئيسى لمفعول هذه القوانين.

ولقد علق شتاملر وهو من أوائل نقاد الماركسية على ذلك قائلاً : إذا كان كسوف الشمس لابد وأن يجرى بحكم مفعول قوانين الطبيعة فليس هناك من تراوده فكرة تنظيم حزب لمساعدة كسوف الشمس . وما الداعى لتنظيم " حزب لمساعدة الثورة" إذا كنا نعتقد أن الثورة البروليتارية هى نتيجة لمفعول قوانين التاريخ الموضوعية! فكسوف الشمس يحل بدون مساهمة الناس وبالتالى فالثورة إذا كانت حتمية فستقوم بدون مساهمتهم. ولقد رد الماركسيون بقولهم إن كسوف الشمس يحل فعلاً بدون مساهمة البشر. هذا قول صائب فالنشاط البشرى لا يدخل ضمن الشروط المؤدية إلى حدوث الكسوف. ولذلك فإن فكرة تنظيم " حزب لمساعدة كسوف الشمس" لا يمكن أن تظهر كما كتب بليخانوف إلا فى دار المجانين.

بيد أن حال الثورة يختلف عن ذلك تماماً. اذ إن الناس هم الذين يقومون بها وهى لا يمكن أن تتحقق بدونهم فإن نشاط الناس هو الشرط الرئيسى فى مجمل الشروط التى لا تقوم الثورة بدونها. ولذلك فإن تنظيم وتأسيس الحزب الذى يعد الجماهير بوعى وتنسيق لإعلان الثورة إنما هو أمر ضرورى لا مفر منه.

٣ - الضرورة التاريخية والنشاط البشرى:

يتبادر إلى الذهن سؤال هام هو: إذا كانت قوانين التطور الاجتماعى موضوعية ولكنها تتحقق عبر نشاط البشر، فما هو دور البشر فى العملية التاريخية؟ أو ليس البشر عبيداً للضرورة الموضوعية ؟ وهل بوسع الانسان أن يكون حراً ؟ والمقصود هنا طبعاً ليس الحرية السياسية وليس ما يسمى بالحريات المدنية بل الحرية بمعنى العلاقة بين الإنسان وبين قوانين التاريخ الموضوعية. وكان أبرز مفكرى الماضى - والقول ما يزال للماركسيين - غالباً ما يعنون بالتفكير فى حل هذه المسألة.

وكان الكثيرون منهم يعتقدون أن إرادة الإنسان قادرة على خلق التاريخ. ورأت الماركسية أن وجهة النظر هذه باطلة لأن التاريخ يتطور طبقاً للقوانين

الموضوعية، وكان هناك مفكرون يرون أن الإنسان عاجز أمام الضرورة التاريخية وأنه عبد لها. ولكن هل صحيح أنه لا يتوقف على الإنسان أى شىء؟ لقد استطاع الفيلسوف الهولندى المادى اسبينوزا أن يفهم لأول مرة العلاقة بين الحرية والضرورة وكان هيجل هو الذى قدم صياغة عميقة لتلك العلاقة على النحو التالى: الحرية هى الضرورة المعروفة . إلا أن هذا التعريف الذى يحصر الحرية فى إطار المعرفة لا يمكن أن يرضى الإنسان المتمسك بالفهم المادى للتاريخ.

وكان ماركس المنطلق من مواقف مغايرة لهيجل أول من عارضه قائلاً إن الحرية التى تهمنا هى مسألة حرية النشاط البشرى وحرية الإنسان فى التطبيق العملى. فبديهى أن معرفة الضرورة أمر لازم للإنسان من أجل أن يكون حراً . فالضرورة عمياء إذا لم تكن غير مدركة . والإنسان فى هذه الحالة عبد لها . ولكن الإنسان لا يكون حراً إذا عرف الضرورة وحدها فإن معرفة الضرورة ما هى إلا الشرط الأول للحرية التطبيقية، وشرطها الآخر هو تحويل المعرفة إلى أفعال وتحويل الضرورة المعروفة إلى واقع عملى.

فإذا عرف العمال الضرورة التاريخية لفناء الرأسمالية وبناء الشيوعية سيعملون بنشاط طبقاً لهذه المعرفة، وبالتالى فإن الرأسمالية ستهلك حتماً وسيحل محلها المجتمع الشيوعى. ولذلك تقدم الماركسية التعريف التالى للحرية " الحرية تكمن فى السيادة على أنفسنا وعلى الطبيعة الخارجية، تلك السيادة المستندة إلى معرفة ضرورات الطبيعة"(*) .

وهكذا نرى أن فكرة هيجل يحولها ماركس تحويلاً جذرياً . فلنحلل التعريف الماركسى الذى وضعه انجلز للحرية. أن كلمة السيادة لا يجوز أن تفهم بمعنى تعسف الإنسان ضد العالم الخارجى. فالمقصود هنا هو أنه إذا كانت الضرورة غير معروفة فالإنسان يظل عبداً لها وإذا كانت معروفة فهو سيدها فالحرية لا تعنى القضاء على الضرورة الموضوعية، فهذه الضرورة لا يمكن أن تفنى وإذا عرف الإنسان الضرورة فإنها لن تبقى موجودة بالنسبة له بشكل شىء خارجى، بل تتحول

(*) راجع: ماركس وانجلز، المؤلفات الكاملة، المجلد العشرون، ص ١١٦ وما بعدها.

إلى مضمون داخلى لمعتقداته. وفى مثل هذه الحالة يتصرف الإنسان بحرية أى طبقاً لمعتقداته ويصبح فى الوقت ذاته أداة للضرورة التاريخية. فحتى الثورى المقيد بالأغلال والمقاد تحت الحراسة إلى الأشغال الشاقة يعتبر حراً بالنسبة للضرورة التاريخية فى حين أن حراسه المسلحين عبيد لهذه الضرورة .

وهكذا يصبح الإنسان حراً فى الواقع العملى إذا عرف الضرورة التاريخية وتعلم العمل " بمعرفة للأمور" على حد تعبير انجلز .

إن التاريخ إذن فى نظر الماركسية يتطور وفقاً لقوانين التطور الاجتماعى ولكن طرقه ليست جبرية وتحل مسألة اختيار تلك الطرق بصراع القوى الاجتماعية الذى كأنما ينجم عنه اختيار احدى صيغ التطور التاريخى المحتمل وبديهى أن بالإمكان تحقق انتصارات مؤقتة للرجعية وهزائم مؤقتة لقوى التقدم(**) . إلا أن قوى التقدم تشق طريقها فى آخر المطاف . وهذا ما يحدث مثلاً فى المجر الشعبية بعد الحرب العالمية الثانية، ففى هذا المثال تجلت الضرورة التاريخية النهائية التى لا مرد لها.

٤ - تأثير الظروف البيئية المادية على التطور التاريخى:

يتطور تاريخ كل شعب فى محيط مكانى معين وفى ظروف طبيعية معينة. إن هذه الظروف أو البيئة الجغرافية يمكن أن تكون متباينة. فالمكان الذى يقطنه الشعب يمكن أن يقع فى مختلف المناطق المناخية، فى أقصى الشمال البارد أو فى الجنوب الحار.

فالظروف الطبيعية الملائمة يمكن أن تعجل فى تطور المجتمع بينما تؤدى الظروف غير الملائمة إلى بطء التطور. ولإيضاح هذا الدور الذى تلعبه الظروف الطبيعية فى حياة المجتمع ينبغى تقسيم هذه الظروف إلى مجموعتين من الظواهر:

(**) هذا يتعلق باعتقاد الماركسية أن قوى البروليتاريا لابد أن تنتصر فى النهاية . وهذا اعتقاد غريب والأغرب منه أنها تصف نفسها فقط بالتقدمية. وهذه صفة وصفت بها كل فلسفة جديدة، فهى فلسفة على طريق التقدم. فمعايير التقدم تقصره الماركسية على نفسها كما قصرت على نفسها أيضاً صفة الفلسفة العلمية في حين أن كل فلسفات العصر توصف بأنها أيضاً فلسفات علمية.

الغنى الطبيعى بتوفر وسائل العيش والغنى الطبيعى بتوفر مصادر وسائل العمل وتضم المجموعة الأولى من الظواهر وجود أو انعدام النباتات البرية الصالحة للأكل وكذلك الطيور والحيوانات فى الغابات والأسماك فى الأنهار.

وفى المراحل الأولى من تطور المجتمع حيث كان انتاج الخيرات المادية بدائياً جداً كان تأثير وسائل العيش الطبيعية على حياة المجتمع كبيراً جداً. وفى الوقت نفسه لم يكن لغنى مصادر وسائل العمل أن يلعب أى دور فى تطور المجتمع. إلا أن تأثير البيئة الجغرافية على حياة المجتمع لا ينحصر فقط فى الغنى الطبيعى بتوفير وسائل العمل. فإن دوراً كبيراً كانت ولاتزال تلعبه فى حياة الشعوب ظروف أخرى مثل المناخ والأماكن الوعرة أو الموقع الجزائرى مما يخلق صعوبات فى الاتصال مع الشعوب الأخرى.

فهل يعنى ذلك أن البيئة الجغرافية تحدد التطور التاريخى كما كان يعتقد المجتمع لأنها عامل ثابت نسبياً طوال ملايين السنين فى حين أن التغيرات الاجتماعية تجرى فى فترات زمنية أقصركثيراً . فالظروف الطبيعية فى فرنسا مثلاً لم يطرأ عليها تغير كبير طوال آلاف السنين فى حين جرت تغيرات هائلة فى الحياة الاجتماعية. ويصدق هذا على تاريخ أى بلد آخر؟!.

فى فجر المجتمع البشرى عندما كانت القوى المنتجة لا تزال ضئيلة، كانت الطبيعة هى المسيطرة على الإنسان وكان هذا الإنسان المفتقر إلى المعارف وإلى وسائل الدفاع ضد الكوارث الطبيعية عبداً للطبيعة. وواضح أن تأثير البيئة الطبيعية على تطور المجتمع البشرى فى تلك الظروف كان أكبر منه فى مراحل تاريخ البشرية التالية. وبتطور المجتمع البشرى وارتفاع مستوى القوى المنتجة وبفضل غنى المعارف صار الإنسان يفلت بصورة متزايدة من التبعية العبودية لقوى الطبيعة العاتية. وبالتالى فإن الماركسية ترى أن دور البيئة الجغرافية يتضاءل تدريجياً بقدر تحقق التقدم العلمى التكنيكى.

زد على ذلك أن الإنسان حصل باستخدام نتائج التقدم العلمى على امكانية التأثير على البيئة الطبيعية بمقادير متزايدة. وعلى أى حال فمهما كانت نجاحات

التقدم عظيمة فإن تأثير الظروف الطبيعية على حياة المجتمع مهما كان متطوراً فإنه يتواجد فى بيئة جغرافية ملموسة وفى مجموعة معينة من الظروف الطبيعية التى تؤثر وستؤثر على حياة المجتمع.

ومن ناحية أخرى فإن البيئة الجغرافية وكذلك زيادة السكان ليسا هما السببان الحاسمان اللذان يتوقف عليهما طابع المجتمع وتطوره والانتقال من نظام اجتماعى معين إلى نظام آخر. وهما لا يمكن أن يكونا السببين الحاسمين فى ذلك. وكل ما فى وسعهما هو إما أن يساعدا أو يعرقلا التطور الاجتماعى. ثم أنهما فى آخر المطاف - فى نظر الماركسية - يتوقفان على أسلوب إنتاج الخيرات المادية، على النظام الاجتماعى الاقتصادى السائد فى المجتمع. إن الإنتاج المادى هو أساس العملية التاريخية وقوتها الحاسمة.

- **وقفة نقدية من فلسفة التاريخ الماركسية:**

أولاً: لقد انطلق ماركس وأتباعه من موقف هيجل وظنوا أن كل فلسفتهم فى التاريخ تعارض فلسفة هيجل ونظرته العقلية إلى التاريخ. والحق أنهم رغم ادعاء التحرر من آرائه - لم يفلتوا من قبضة هيجل، فنظرية ماركس فى التاريخ تنطوى على نفس مواطن القوة والضعف التى وجدناها لدى هيجل، إذ تتجلى قوتها فى أنها تنفذ إلى ما وراء الحقائق لتمسك بالارتباط المنطقى الذى تستند إليه الأفكار المجردة. أما ضعفها فيتجلى فى اختيارها ناحية واحدة من نواحى الحياة الإنسانية (هى الناحية السياسية عند هيجل والاقتصادية عند ماركس) كما لو كانت هذه وحدها هى مظهر العقلية الإنسانية. ولقد حذا ماركس حذو هيجل فى الإصرار على أن تاريخ البشرية ليس أنواعاً من التاريخ يسير جنباً إلى جنب ويختلف بعضها عن البعض كالتاريخ الاقتصادى والسياسى والفنى والدينى وهكذا وإنما هو تاريخ واحد.

وحذا حذو هيجل كذلك حينما اعتبر أن هذه الوحدة ليست من قبيل الوحدة " العضوية" التى نستطيع أن نتبين فى مراحلها التطورية سريان كل خيط من الخيوط على حدة. والعلاقة الوثيقة التى تربط بينه وبين الخيوط الأخرى، ولكنها وحدة تقوم على خيط واحد مستمر متماسك (وهو خيط التاريخ السياسى عند

هيجل، والتاريخ الاقتصادى عند ماركس) فى حين لا تجد للعوامل الأخرى كياناً مستمراً يبقى على وحدتها، لأنها كما يقول ماركس فى كل مرحلة من مراحل تطورها لا تعدو أن تكون تعبيراً عن حقيقة اقتصادية جوهرية(*) .

ثانياً : ادعى ماركس أنه قد قلب الجدل الهيجلى رأساً على عقب، فبعد أن كان الجدل لدى هيجل كانسان يقف على رأسه، أصلحه ماركس وجعله يقف على قدميه. ولكن كولنجوود استطاع أن يكشف زيف هذا الزعم، فهو يقول بعبارة مهذبة إن ماركس لم يقصد القول السابق بالتحديد لأن الجدل عند هيجل يبدأ بالفكر ثم ينتقل إلى الطبيعة وينتهى بالعقل وماركس لم يعكس هذا الوضع كما ادعى فهو قد أشار إلى الحدين الأول والثانى (الفكر والطبيعة) فقط لا الثالث. وقد يكون قصد ماركس اذن أن منطق هيجل فى الجدل ابتدأ بالفكر وانتقل إلى الطبيعة أما منطقه الجدلى فقد ابتدأ بالطبيعة وانتقل إلى الفكر.

ويضيف كولنجوود أن ماركس لم يكن قطباً من أقطاب الجهل بالفلسفة ولم يفترض برهة واحدة أن أسبقية الفكر على الطبيعة فى نظر هيجل تعنى أن هيجل قد اعتقد أن الطبيعة من انتاج العقل . لقد كان يعرف أن هيجل لا يختلف عنه فى النظر إلى العقل على أنه من انتاج الطبيعة (انتاجاً يستند فى الأصل إلى منطق الجدل). وكان على بينة من أن كلمة (الفكر) بالمعنى الذى قصده هيجل حين عرف المنطق بأنه " علم التفكير" لا تنصرف إلى الشخص الذى يفكر وإنما تنصرف إلى الموضوع الذى ينصب عليه التفكير . ولقد كان هيجل هو الذى حذرنا من أننا لا ينبغى أن نتصور أن الأفكار لا وجود لها إلا فى عقول الناس، اذ لو صدق هذا لكانت هذه هى " المثالية الذاتية" وهى المذهب الذى يمقته هيجل، وإنما نبتت هذه الأفكار فى رؤوس الناس لأن الناس على حد قوله قد استطاعوا التفكير . ولو أن " الأفكار" لم تكن مستقلة عن أناس يفكرون فيها، لما كان هناك محل للقول بوجود شر، بل لما كان هناك محل للقول بوجود كون طبيعى كذلك، لأن هذه

(*) انظر : كولنجوود، فكرة التاريخ، الترجمة العربية، ص ٢٢٥.

"الأفكار " كانت هي الإطار المنطقي الذي يستطيع وحده أن يحتوي على عالم يضم الطبيعة والبشر، عالم يضم كائنات لا تفكر وكائنات تفكر على حد سواء.

وهذه "الأفكار" لم تعط الطبيعة اطارها فحسب، بل صنعت للتاريخ إطاره كذلك. والتاريخ بوصفه الأعمال التي كانت تعبيراً عن تفكير الإنسان، كانت خطوطه العريضة التي تنظم هيكله قد رسمت له مقدماً بفعل الظروف التي تتيح للنشاط الفكري أي للعقل وحده أن يعيش. من هذه الظروف هذان الاعتباران الهامان: أولهما أن العقل لابد له من كون مادي ينشأ فيه ويتخذ منه مستقره الدائم. وثانيهما إنه لابد أن ينشط عن طريق ادراك القوانين الجبرية التي تتحكم في الكون المادي (الطبيعة) . لذلك نجد أن النشاط التاريخي للإنسان بوصفه نشاطاً حادثاً أو يحدث ومستمر الحدوث لابد أن يحدث أو يستمر في بيئة طبيعية، ولن يستطيع أن يستمر عن طريق آخر. ولكن معنى هذا النشاط – ونقصد به ما يفكر فيه البشر بالذات، وما يفعله البشر بالذات كأن يكون مظهراً لهذا التفكير – أمر لا تقرره الطبيعة أو تتحكم فيه وإنما تقرره الأفكار"، وهي القوانين الجبرية التي يعرض لدراستها علم المنطق. ومن ثم نجد المنطق هو مفتاح التاريخ بمعنى أن تفكير البشر وأعمالهم بالصورة التي كان يدرسها التاريخ تتبع صورة معينة هي أنموذج ملون من تلك الصورة التي قد خططها المنطق.

تلك كانت علاقة الجدل بالتاريخ لدى هيجل وواضح أنه كان مهتماً ببيان كيف أن المنطق بقوانينه يجب عليه تكييف الصورة التي تنظم نشاط التاريخ وعلى الطبيعة أن تحدد وحدها البيئة التي ينشط فيها . أما في نظر ماركس فقد كانت الطبيعة شيئاً أكبر من البيئة التي ينشط فيها التاريخ لأنها كانت هي الأصل الذي اشتقت منه صورته . لقد اعتقد ماركس أنه لاجدوى من وراء تصوير التاريخ (أو تكييف الأحداث التاريخية) استناداً إلى المنطق على نسق الصورة المشهورة التي رسمها هيجل للمراحل الثلاث للحرية : " الذي نجده في الشرق هو أن شخصاً واحداً هو الحر، وفي العالم الإغريقي الروماني بعض الأحرار ، أما العالم الحديث فالكل أحرار" وكان الأجدى هو رسم الأوضاع نقلاً عن عالم الطبيعة – كما فعل هو – صورة لا تقل في شهرتها عن الصورة التي رسمها هيجل وهي "الشيوعية

البدائية والرأسمالية والاشتراكية" وحيث نجد أن معانى الألفاظ لم تأت اشتقاقاً من الأفكار " ولكن من الحقائق الطبيعية(*) .

ثالثاً: إن الماركسيين يعتقدون بالتطور الاجتماعى من الأشكال الواطئة إلى أشكال أرقى ونحن لا نرفض هذا وانما نتساءل: لماذا اعتقدوا أن الشكل الأرقى لابد وحتماً أن يكون فى سيادة البروليتاريا ثم الشيوعية الكاملة؟؟

إن هذا الاعتقاد يبين مدى ما فى الماركسية من رجعية وجمود فى نفس الوقت، إن البشرية قد عانت الكثير حتى وصلت إلى تكوين الدولة والتنظيمات التى تحافظ على حقوق الأفراد وممتلكاتهم . وتأتى الماركسية لتحاول الرجوع بنا إلى عصر الشيوعية " البدائية" نعم" الشيوعية البدائية لأنه لا يمكن تصور مجتمع فى شيوعية كاملة فلقد كانت أولى مراحل البشرية هى الشيوعية وثبت منها أنه لا يمكن فى ظلها أن يحيا الإنسان مطمئناً لأن الأطماع وغريزة التوسع والامتلاك تتغلب على الأفراد فيتنازعون. وهذه طبيعة البشر. فكيف تتصور الماركسية أن حتمية التاريخ تسير إلى أسمى وأرقى تطور إلى الشيوعية الكاملة. هكذا بكل بساطة تحلم الماركسية بأن البشرية ستعود مع الفارق إلى بدايتها!!.

ومن ناحية أخرى فلماذا لم تتصور الماركسية مثلاً أن يتطور المجتمع بقوانين جبرية إلى سيادة طبقة مثقفة لا مصالح لها (طبقة خيرة تسعى للصالح العام وفى نفس الوقت مستنيرة) فتعطى للناس حقوقها وتصلح من شأن الطبقة البروليتارية وتساويها بباقى الطبقات فى الحقوق والواجبات . فيعيش المجتمع فى سلام بدلاً من الصراع الطبقى ثم سيادة الطبقة البروليتارية بعد سيلان دماء الرأسماليين لتحكم البروليتاريا بالحديد والنار وتكبت لدى الناس دافع الحرية والحياة السعيدة فى ظل ملكية عادلة ومصالح مشتركة.

إن الماركسية فى هذا التصوير لانتقال المجتمع إلى الشيوعية الكاملة قد فاقت تصورات الفلاسفة المثاليين(**) على الرغم من كل إمكانيات التطبيق التى

(*) نفس المرجع السابق : ص ٢٢٦- ٢٢٨.

صاغتها فى طياتها. وهى وإن كانت هى الفلسفة الرسمية لثلث العالم فإنها بعد سنوات ستفقد دعامتها الأساسية حينما تفشل المجتمعات التى تعيش الآن مرحلتها الأولى – وأعنى بها مرحلة سيادة البروليتاريا – فى الانتقال من هذه المرحلة إلى مرحلة الشيوعية . وذلك لسبب بسيط هو أن الانتقال إلى مرحلة الشيوعية الكاملة لن يتم إلا بعد أن تتحول كل دول العالم إلى دول تحكمها البروليتاريا وتطبق الاشتراكية. وهذا – حسب واقع الأمور وحسب ما تؤمن به شعوب العالم من ديانات وأفكار وما يعيشون عليه من غرائز وما لهم من حاجات – شىء مستحيل التصور فضلاً عن أنه مستحيل الوقوع.

رابعاً : حينما رد ممثلو الفلسفة الماركسية على نقادهم الذين وصفوهم بالبرجوازيين قالوا إن الإنسان الذى يعيش فى مجتمع طبقى لا يستطيع أن يعلو على المصالح الطبقية فليس فى المجتمع الطبقى اناس خارج الطبقات إذ لا يمكن للمرء أن يتحرر من المجتمع بل هو يكون حراً – فى نظرهم – حين يعبر عن مصالح طبقية.

ونحن نؤيدهم إلى حد ما إلى هذا الحد لكن ما يقولونه بعد ذلك يعد فرضية أو مسلمة لا يقوم عليها برهان. وهم فى فكرهم لا يؤمنون بمسلمات وإنما يبدأون من الواقع.

وهذه الفرضية أن المفكر العظيم – فى نظرهم – هو الذى يعبر عن مصالح الطبقة البروليتارية ويتمشى مع تطور التاريخ الحتمى إلى سيادة تلك الطبقة، وهذه فرضية غير قابلة للبرهنة لأنها يقابلها غيرها دائماً فهى لا تصلح أن تكون بمثابة القانون العلمى الثابت كما يعتقدون فيها. إن هذه المسألة مسألة نسبية فليس من الضرورى دائماً أن يكون المعبر عن الطبقة البروليتارية هو المفكر الحر حقيقة

(**) ولقد صدق هنرى ايكن حينما وصف فلسفة التاريخ عند ماركس بأنها تعتمد على ميتافيزيقا غير روحية.

انظر : هنرى ايكن، عصر الأيدلوجيا، ترجمة محيى الدين صابر، المنشور بدمشق عن وزارة الثقافة ١٩٧١،ص٢٣١.

والعظيم بحق فى هذه الأونة. لأنه قد يأتى من يقول إن من يعبر عن مصالح الفرد وضياع حقوقه فى المجتمعات الاشتراكية الآن وضرورة أن يعيش الفرد شاعراً بآدميته وحريته تجاه الحزب وعقيدته وفكره، هو المفكر الحر حقيقة!!.

والأخير من زاوية منطقية (وواقعية فى نفس الوقت) أصدق لأننا لم نعهد فى تاريخ الفكر أن يكون المعبر عن مصالح طبقة معينة وسيادتها على كل الطبقات، موصوفاً بأنه مفكر حر. فالحرية فى أوضح وأجلى معانيها حرية الفرد تجاه كل أشكال التعسف والضغط.

ولقد صدق المفكر الروسى ميخائيل باكونين وكان معاصراً لماركس حينما كتب يقول: إن ماركس أعوزته " غريزة الحرية" وكان من أخمص قدميه إلى قمة رأسه ممن يؤمنون بالاستبداد(*) .

(*) لقد عاش باكونين من ١٨١٤ - ١٨٦٧، وقد حالف ماركس بعض الوقت فى جهود هادفة إلى إثارة ثورة احتماعيةبين الجماهير فى كتابه " الله والدولة" ولكنه عاش وشعر أن موقفه مخالف لموقف ماركس إذ كانت حياة باكونين وفكره مليئة بالعواطف المشبوبة لمثله الأعلى " الحرية " ولقد راعه أن ماركس يهدف إلى الاستبداد لا إلى الحرية فأعلن معارضته له (اقرأ ما كتبه عن ذلك : ويد جرى، فى : التاريخ وكيف يفسرونه: الترجمة العربية ، ص ١٨٩).

أهم مصادر الفصل التاسع عشر

(١) ماركس وإنجلز : الأعمال الكاملة : الترجمة العربية.

(٢) ماركس وانجلز: الأيديولجية الألمانية: ترجمة. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٦م.

(٣) يوغسلافسكى وآخرون: فى المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ترجمة خيرى الضامن، دار التقدم، موسكو، ١٩٧٥م.

(٤) كيلله كوفالسون: المادية التاريخية: ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، الطبعة الثانية، موسكو، بدون تاريخ.

(٥) شيبتولين: الفلسفة الماركسية اللينينية: ترجمة لويس اسكاروس، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨١م.

(٦) البان ويدجرى: التاريخ وكيف يفسرونه : ترجمة عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢م.

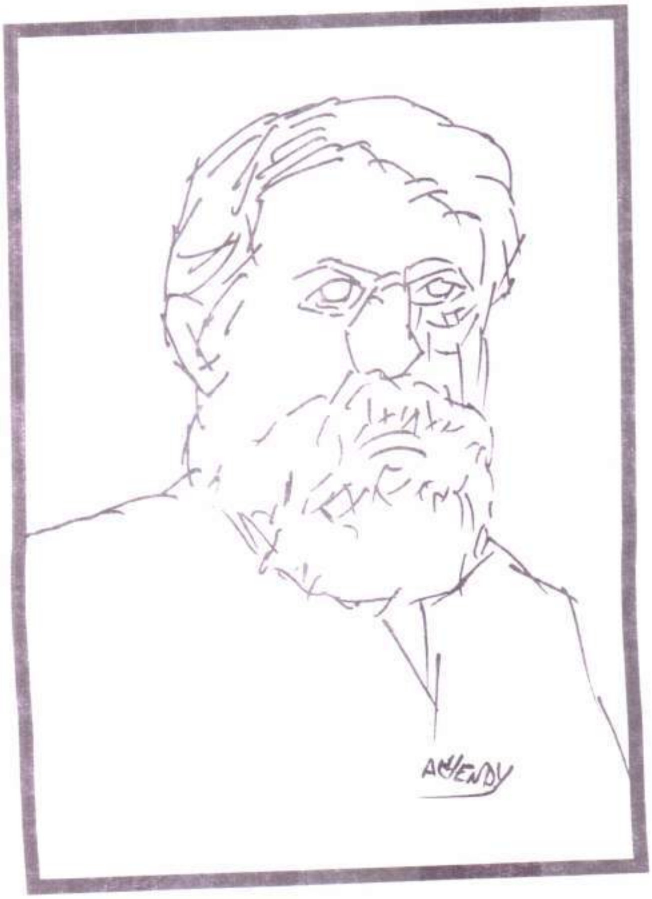
(٧) كولنجوود: فكرة التاريخ: ترجمة محمد بكير خليل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.

(٨) هنرى ايكن: عصر الأيديولوجيا: ترجمة د. محيى الدين صابر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧١م.

(9) Seligmon (E.R.A.) The economic Interpretation of history, 1898.

الفصل العشرون

اشبنجلر .. وبيولوجية الحضارة



الفصل العشرون

اشبنجلر .. و "بيولوجية الحضارة"

يعد اشبنجلر (١٨٨٠-١٩٣٦م) الفيلسوف الألمانى من القلائل ذوى النظرة الأصيلة إلى التاريخ، فلم يكن هذا الفيلسوف ناقلاً عن غيره أو متأثراً بأحد سوى جوته ونيتشه حينما أعلن رأيه فى التاريخ والحضارة بل كان فى كل ما قاله مبتكراً فى تحليلاته، ولهذا فقد كان له تأثير بالغ على من أتوا بعده من فلاسفة التاريخ وخاصة أرنولد توينبى.

ولقد أثارت انتقاداته المختلفة للنظريات الأخرى فى التاريخ فعلها فى تقويض تلك النظريات وقد استفاد اشبنجلر من اطلاعه الواسع فى التاريخ ومن تخصصه فى العلوم الطبيعية والرياضية فى تفسيره للحضارة تفسيراً بيولوجياً.

• مقولة المصير والكشف عن أخطاء نظرية التقدم:

إذا كان العلم الطبيعى يقوم على مقولة العلية فإن التاريخ فى نظر اشبنجلر لايجب أن يقوم عليها لأنها تفيد الضرورة وتلحق التاريخ بالعلوم الطبيعية. وإنما يستبدل بها مقولة المصير.

ولا يعنى اشبنجلر بالمصيرما كان يفهمه به فلاسفة اليونان والتراجيديا اليونانية من أنها مفهوم مرادف للجبر أو القوة الخارجية التى تحدد سلوك الإنسان وإنما يعنى بالمصير شعور الإنسان بذاته إزاء قوة إنسانية أخرى تتحداه وتجعل وجوده فى خطر . وحينئذ تنبثق طاقات الإنسان الكامنة من أجل تأكيد الوجود.

وتقتضى فكرة المصير عاملين، وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل ثم وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحد فى أغلب الأحيان فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات. وليس كل حدث يمس المصير فهناك أحداث كثيرة فى حياة الفرد لا تمس إلا القشرة السطحية لحياته، وإنما لابد أن ينفذ الحدث إلى المركز الباطن الذى يشكل جوهر الذات.

حينئذ تكشف الروح عن جزعها إزاء ما يهدد شخصيتها، جزع مصدره الجهل بالمصير لأن أخص خصائص الزمان استحالة الإعادة، وما يستحيل عوده يولد في النفس الجزع.

والمصير بهذا المعنى مختلف عن العلية بما في ذلك الغائية لأن العلية أشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة العلمية الآلية. أما المصير فيعبر عن جزع الروح لما يهدد جوهرها أو كيانها وتفاعلها من أجل إثبات الذات وفي ذلك تعبير عن الحياة ولا يمكن إدراك فكرة المصير إلا بالتجربة الحية فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم[*] .

ولا يعبر عن سياق التاريخ في نظر اشبنجلر غير المصير. وقد رفض على أساس ذلك نظرية التقدم لأنها في نظره قد أخطأت في فهم مسار التاريخ اذ تصورته تقدماً مطرداً للعقل البشري إلى ما لانهاية بينما التاريخ مسار لعدد كبير من الحضارات يسري عليها ما يسري على الكائنات العضوية تنبت وتنضج وتذبل وتفنى[**] .

ولقد ارتبط بنظرية التقدم وهم حينما اتخذ الأوروبي من خلالها حضارته مركزاً يدور حوله التاريخ فقسم التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث وهذا وهم كاذب أو غرور زائف دفعه إلى أن يضغط تاريخاً كتاريخ مصر الذي امتد إلى أكثر من ثلاثة آلاف عام في عدة صفحات بينما انتفخ تاريخ كتاريخ نابليون الذي لم يمتد لأكثر من عشر سنوات ليشمل مجلدات. وإذا كان لايحق لمؤرخ صيني أن يكتب تاريخاً للعالم يتجاهل فيه عصر النهضة أو الحملات الصليبية فكذلك ليس من حق

(*) انظر : عبد الرحمن بدوي، اشبنجلر ، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية ١٩٤٥ م، ص ٤١ وما بعدها. وانظر أيضاً ، أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٤٣.

(**) انظر عبد الرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص ٦٧-٦٩.

وقارن هذا بتصور ابن خلدون لأطوار الدولة وعمرها، فإن تعميم هذه النظرية على الحضارة يقترب من تصور اشبنجلر حيث كان ابن خلدون ينظر إلى الدولة باعتبارها أشبه بالكائن العضوي فلها عمر محدد تعيشه بأطوار معينة تتطور فيها من مرحلة التأسيس إلى مرحلة الهدم والفناء. (انظر مقدمة ابن خلدون. وراجع الفصل الخاص به من هذا الكتاب).

المؤرخ الأوروبى أن يتخذ من حضارته محوراً ثابتاً يدور حوله التاريخ لأن تاريخ العالم يشمل ثمانى حضارات رئيسية أهمها هى المصرية والهندية والصينية والكلاسيكية (اليونانية والرومانية) والإسلامية والغربية التى سيستمر وجوهها حتى ٢٤٠٠ كما يحددها اشبنجلر.

وكل حضارة منها قد اتخذت دورة نمو ثم شباب ثم شيخوخة أعقبها فناء. أما تصور سياق التاريخ على أنه تقدم الانسانية كما عبر عن ذلك فولتير، أو نحو سلام دائم كما توقع كانط أو حرية الروح كما تصور هيجل فى الديالكتيك، أو نحو المجتمع اللاطبقى وفقا لنظرية ماركس فذلك كله ما لاتعبر عنه دورة حياة كل حضارة من الحضارات.؟

• الحضارة ككائن عضوى:

أحدث اشبنجلر ثورة أشبه بالثورة الكوبرنيكية فى التاريخ حين صحح ذلك الوهم الكبير الذى كان يعيشه الأوروبى وهو يظن أن حضارته مركز الحضارات كما كان يتوهم قبل كوبرنيكوس أن الأرض هى مركز الكون وهى ثابتة وتدور حولها جميع الكواكب. فكان المؤرخ الأوروبى يتصور أوروبا الغربية قطباً ثابتاً للحضارات لأنه يعيش فوقها. والثورة الكوبرنيكية التى أحدثها اشبنجلر فى النظر إلى التاريخ أنه نظر إليه لا على أنه مركزه الحضارة الأوروبية وتدور حولها الحضارات الأخرى بل نظر إليه على أنه مكون من حضارات ربما كانت بعضها تفوق الحضارات الأوروبية من حيث عدد الشعوب المنتمية إليها ومن حيث قوتها الروحية وهذا يتضح لو أن كل حضارة درست كوحدة منفصلة.

إنه يصف بنفسه ما قام به فى كتابه الشهير " تدهور الحضارة الغربية" بأنه اكتشاف كوبرنيكى فى الميدان التاريخى.. فهو لا يعترف بأى مركز ممتاز للحضارة الكلاسيكية أو الحضارة الغربية على الحضارات من هندية، بابلية، صينية، مصرية، عربية ومكسيكية. وهذه هى عوالم منفصلة لكينونة ديناميكية لها تماماً من حيث الكتلة داخل الصورة العامة للتاريخ ما للحضارة الكلاسيكية من

قيمـــة، بينمـــا هي تتجاوز مراراً الكلاسيكية من حيث العظمة الروحية وقوة التسامي والتحليق(*).

فالتاريخ إذن في نظر اشبنجلر مكـون من كائنات عضوية حية هي الحضارات وكل حضارة منها تشبه الكائن الحي العضوي تمام الشبه. فتاريخ كل حضارة كتاريخ الإنسان أو الحيوان أو الشجرة سواء بسواء. والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات، فإذا كان سياق الحياة واحداً بين الأفراد التي تدخل تحت نوع واحد، فللحضارات جميعاً سياق واحد تسير عليه.

ويصف اشبنجلر سياق كل حضارة فيقول: تولد الحضارة في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الأولية للطفولة الإنسانية الأبدية كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة وكما ينبثق الحد والفناء من اللامحدود والفناء. وهي تنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها. وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من امكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم ومن ثم تعود إلى الحالة الروحية الأولية"(*).

فكأن الحضارة روح زاخرة بالإمكانيات الممكنة التحقيق تأتي إلى الوجود الحي في بيئة خارجية معينة تشيع فيها قوى عديدة في حالة فوضى مطلقة فتبدأ في تأكيد صورتها ضد هذا الخليط واللاشعور فارضة عليهما صورتها وتاريخ حياتها الذي هو تاريخ هذا النضال الشاق بينها وبين هذه القوى.

وعلى هذا النحو تستمر الروح في نضالها خالقة في أثناء هذا النضال وكفاحها لتحقيق الظفر والانتصار طائفة من الصور والأوضاع قد طبعتها بطابعها الخاص. وطالما كانت تنطوي في باطنها على قوى خالقة استمرت في هذا الخلق وظلت تخوض هذا النضـــال. أما اذا فقدت قواها الخالقة إما باختناقها تحت تأثير روح

(*) اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية: الترجمة العربية لأحمد الشيباني، الجزء الأول: دار مكتبة الحياة ببيروت، بدون تاريخ، ص ٦٢-٦٣.

(*) عبد الرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص ٧١-٧٢

أخرى أقوى وأخصب وإما لأنها بلغت غايتها وحققت صورتها النهائية ولم يعد في استطاعتها أن تعلو على الحد الذى إليه علت بأن حققت كل ما تحتوى عليه من امكانيات باطنة في الخارج، ينضب دمها وتتحطم قواها ويتحجر كيانها فتصبح " مدنية" بعد أن كانت " حضارة". ولكن ليس معنى هذا أن تفنى نهائياً بل لازالت قادرة على البقاء قروناً أخرى، كما تبقى الشجرة التى استنفذ الزمان عصارتها سنوات طويلة ولا تزال تمد أعضاءها التى أصبحت فريسة للسوس.

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوى الحى فإنها تمر بنفس الأدوار التى يمر بها هذا الكائن الحى فى تطوره. فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها. أو إن شئت فمثل أدوار الحضارة بأدوار السنة وقل حينئذ إن لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتاءها. ولكل دور من هذه الأدوار من الخصائص ما للفصول السنوية التى تناظرها من خصائص أو ما لأدوار حياة الإنسان المناظرة لها من خصائص ومميزات(*) .

ويلاحظ اشبنجلر أنه لاتوجد رابطة عقلية بين حضارة وأخرى اذ ينفى أن حضارة ما تستطيع أن تفهم الأخرى أو تتعلم منها أو تتأثر بها. فهو يرى فى الحضارات نموذجاً يتكرر كدورة الحياة فى الكائن الحى ويفحصها – كما أسلفنا القول – بمدلول توالى الفصول الأربعة. فلكل حضارة ربيعها متمثلاً فى عصر بطولة مبكرة وتكون الحياة ريفية زراعية اقطاعية ويعرف روحياً بخيال مثيولوجى خصيب. ويليه صيفها وفيه تظهر المدن والتنظيم السياسى وهو فى الوقت نفسه ثورة ضد الميثولوجيا ويظهر فيه ذكاء نشط يدفع الدين إلى الخلف ويقدم شكلاً علمياً من الوعى.

وخريف الحضارة هو فترة مدن نامية وتجارة منتشرة وملكيات مركزية وفيه يبدو انحلال الدين وفقر الحياة الداخلية كما أن العقلانية والتنوير علاماته الظاهرة. ثم تنحدر الحضارة إلى الشتاء الذى يتمثل فى ذبول الإبداع الفنى والزمنى وموت الدين وظهور الشك والمادية المفرطة وعبادة العلم بقدر فائدة العلم وهو عصر

(*) عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق، ص ٧١-٧٣.

طغيان سياسى متزايد وحروب. وعلى العموم تفقد الحضارة روحها وتنقلب إلى مجرد مدنية فهى تهبط إلى نوع جديد من البربرية وهنا تنتهى حياتها .

والدورة الحضارية تعيد نفسها بكل تفاصيلها. وكل مرحلة تظهر مجدداً فى كل دورة، ومع ذلك فإن ما يعود إلى الظهور لا يكون نفس المرحلة فلا شىء يحدث مرتين بل يظهر شىء مواز له أى أن المرحلة فى دورة ما تقابل من حيث التكوين مرحلة من دورة ماضية(**) .

فلكل حضارة أسلوبها المتمايز عن أسلوب غيرها تمام التمايز، أسلوب تستطيع أن تلتمسه فى كل مظهر من مظاهرها فتجده واضحاً كل الوضوح فى فن ودين وسياسة وعلم وتركيب اجتماعى.

ففى الفن مثلاً تجد أسلوب كل حضارة ظاهرا فى تفضيل بعض أنواع الفن على البعض الآخر (كالنحت وتلوين الجدران عند اليونان والطباق والرسم بالزيت فى الحضارة الغربية)، وكذلك الحال فى بقية مظاهر الروح. بل تختلف الشخصيات العظيمة المتناظرة فى الحضارات المختلفة، فلا تستطيع إلا أن تجد ارتباطاً وثيقاً بين الشخصيات التى تنتسب إلى حضارة واحدة واختلافاً كبيراً بينها وبين ما يماثلها من الشخصيات المنتسبة إلى حضارة أخرى.

فلو قارنت جوته ورفائيل بمن يماثلهما من الشخصيات العظيمة فى الحضارة القديمة سرعان ما تجد أن هيراقليطس وسوفوكليس وأفلاطون والقبيادس وهوراس، تكون أسرة واحد متمايزة كل التمايز من الأسرة التى يكونها جوته ورفائيل ونابليون وبسمارك. وكذلك تختلف المدن فى الحضارة القديمة عنها فى الحضارة الغربية أو العربية بتخطيطها وهيئة طرقها وعمارتها وأبنيتها العامة والخاصة وطابع ميادينها وقصورها وواجهاتها بل وبضوضائها وحركة المرور فيها وروح لياليها وجو منتدياتها (*) .

• فكرة التعاصر والتنبؤ بانهيار الحضارة الغربية:

(**) Spengler: the Decline of the West 2 vol . London, 1926 - 1928

(*) عبد الرحمن بدوى: المرجع السابق، ص ٧٥-٧٦.

استقى اشبنجلر منهجه التاريخى من علم الحياة حيث يميز العلماء فيه بين شيئين التماثل والتوافق، أما التماثل فهو التساوى فى الوظائف بينما التوافق هو التساوى فى هيئة الأعضاء وشكلها ومنشئها.

وقد طبق اشبنجلر هذا على دراسة التاريخ. وعلى الرغم من استخدام المؤرخين السابقين عليه لهذين المنهجين إلا أن استخدامه لهما كان على نفس طريقة علماء الحياة.

ولكى نفهم الفارق بين التوافق والتماثل نضرب مثلاً للتوافق بالحركة الديونيسيوسية(**) وحركة النهضة الأوروبية، ومثالاً للتماثل بالحركة الديونيسيوسية وحركة الإصلاح الدينى فى أوروبا فثمة توافق فى الحالة الأولى لأن كلتا الحركتين متساوية فى هيئتها وتركيبها واحدة فى الأصل الذى نشأت عنه بينما التساوى فى الحالة الثانية لا يتجاوز التشابه فى الوظيفة بين كلتا الحركتين: الديونيسوسية والإصلاح الدينى . ومعنى هذا أن التوافق أعمق من التماثل وأرق وأقرب فى التشابه.

ولقد أدخل اشبنجلر هذه الفكرة فى المنهج التاريخى وصاغها صياغة دقيقة فى فكرة جديدة على البحث التاريخى كل الجدة سماها " التعاصر" حيث قال : إننى أنعت حادثين تاريخيين بأنهما متعاصران إذا كانا كل فى حضارته الخاصة يظهران الدقة فى أحوال واحدة نسبياً ويكون لهما بالتالى معنى مناظر تماماً . فإذا كان قد ثبت أن تطور الرياضيات فى الحضارة القديمة وتطورها فى الحضارة الغربية متفق تمام الاتفاق فإن من الممكن إذن أن نقول إن فيثاغورس وديكارت ، وأفلاطون، ولابلاس كلا منهما متعاصر مع الآخر. وعلى هذا النحو أيضاً نستطيع القول إن ظاهرة الاصلاح الدينى وتطهير العقيدة وظاهرة الانتقال إلى دور المدنية تظهر فى جميع الحضارات المتعاصرة ، ففى الحضارات القديمة كان الوقت الذى

(**) الحركة الديونيسيوسية هى حركة دينية عدت حركة اصلاح فى المعتقدات الدينية القديمة فى اليونان. وراجع فى هذا كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية. الفصل الأول "مكانة الالهيات فى الفكر اليونانى". نشرة دار التنوير، بيروت ١٩٨٤، ص ٢١ -٣٣

انتقلت فيه الحضارة إلى دور المدنية هو عصر فيليب المقدونى وابنه الإسكندر وفى الحضارة الغربية كان هذا الوقت عصر الثورة ونابليون. كما نستطيع القول إن الإسكندرية وبغداد وواشنطن متعاصرة فى تأسيسها. ومعنى هذا كله أن موضع الظاهرة فى حضارة من الحضارات هو بعينه موضع الظاهرة المناظرة لها فى الحضارة الأخرى. فالمثل الأخير معناه أن الإسكندرية قد أسست فى دور من أدوار الحضارة القديمة يناظر تماماً من حيث مركزه بالنسبة إلى بقية أدوار الحضارة التى هو فيها الدور الذى أسست فيه مدينة بغداد فى الحضارة العربية ومدينة واشنطن فى الحضارة الغربية.

وعن طريق هذا المنهج الجديد برهن اشبنجلر على أن كل الظواهر والصور الدينية الفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية متعاصرة بين جميع الحضارات فى نشأتها وتطورها وفنائها. وأن التركيب الباطن لكل الحضارات هو هو عينه فلا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة فى الصورة التاريخية لحضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تماماً فى غيرها من الحضارات.

ولهذا نتيجتان على أعظم جانب من الأهمية: الأولى أنه سيصبح فى وسعنا أن نتجاوز حدود الحاضر وأن نتنبأ تنبوأ دقيقاً يقينياً بما ستكون عليه حال الأدوار التى لم تمر بها الحضارة الغربية بعد من حيث صورتها الباطنة وعمرها وسياق تطورها ومعناها ونتائجها.

والنتيجة الثانية وليست بأقل خطراً من الأولى هى أنه سيكون فى مقدورنا أن نكون من جديد عصور بأكملها قد مضت منذ أمد بعيد ولم نعد نعلم عنها شيئاً، بل وأن نعرف أحوال حضارات بأكملها هوت فى الماضى السحيق. وسيكون فى مقدورنا كذلك أن نستخلص من عناصر التعبير فى الفن حضارة من الحضارات أو دور من أدوارها الصورة السياسية لهذا الدور أو تلك الحضارة، ومن الصور الرياضية طابع الصور الاقتصادية المناظرة لها. وهكذا نستطيع أن نكشف حالة المجهول من حالة ما هو معلوم فى عصره.

ومن خلال هذا استطاع اشبنجلر أن يرى العصر الحاضر في ضوء جديد كل الجدة. فرأى أن الحرب العالمية لم تكن حدثاً استثنائياً غريباً قد ولدته ظروف عارضة طارئة كنزعات السيطرة والسيادة عند بعض الأمم أو رغبة بعض الأفراد في فرض سلطانه وإشباع نزعاته أو الأحوال الاقتصادية واتجاهاتها. ورأى فيها نوعاً من تحول التاريخ له مكانه المعين من قبل ، المقدر وجوده في هذه اللحظة من لحظات تطور الحضارة الغربية وكان في استطاعة المرء المرهف النظرة العميق الوجدان التاريخي أن يتنبأ بحدوثه في الوقت الذي فيه حدث ، وعلى النحو الذي عليه تقريباً حدث.

وقد عكف على أحوال أوروبا في أوائل القرن العشرين فتوسم في ملامحها أزمة انحلال الحضارة الغربية القريب، من مشاكل جمالية قامت حول الصورة والمادة والخط والمكان وما هو هندسي وما هو تصويري ومن انحلال في الفن، وشك متزايد في قيمة العلم، ثم المشاكل العويصة التي من آثارها انتصار المدينة العالمية على الريف مثل هبوط النسل وهجرة الأرض الزراعية وكذلك الأزمات العنيفة التي أصابت النزعة المادية والاشتراكية والنظم النيابية وموقف الفرد بإزاء الدولة ومشكلة الملكية وما يترتب عليها من مشكلة الزواج، ثم في ميدان العلوم الروحية الأعمال الضخمة التي قام بها علم النفس الاجتماعي في بحثه في الأساطير والعقائد، ونشأة الفن والدين والفكر مما لم يعد يدرس دراسة نظرية وإنما بطريقة تاريخية شكلية. وكل هذه أعراض خطيرة تعانيها الحضارة الأوروبية وهي أعراض بارزة واضحة يكاد المرء أن يلمسها بيديه(*) .

• **دوائر الحضارة المقفلة:**

ترى فلسفة الحياة أن الكائن العضوي وحدة مستقلة، والفرد المستقل بكيانه يمتاز إلى جانب فرديته بالخلق المستمر فلا يستطيع الكائن الحي أن يمر بحالة واحدة مرتين مهما كانت الظروف واحدة.

(*) عبد الرحمن بدوي، نفس المرجع السابق ، ص ٧٥ - ٧٦

ومعنى هذا أن دورة التطور فى الكائن الحـى دورة مقفلـة. فهـى دائـرة تقفل علـى نفسـها مدة مـن الزمـن ولا ارتبـاط بينهـا وبيـن الدائـرة الأخـرى التـى توجـد بجوارهـا أو التـى وجـدت بعدهـا أو قبلهـا. فليـس هنـاك إذن تـأثير متبـادل بـالمعنى الحقيقى أى أن يأخذ الكائن الحى شيئاً أجنبياً عنه فيدخله فى كيانه كما هو ، بل لابـد له إذا أخذ شيء من الخارج أن يحيله إلى طبيعته هو بأن يتمثله ثم يهضمه. ومعنـى هذا ببساطة أنه يخلقه من جديد لأن طبيعة كل كائن حى تختلف عـن طبيعـة الكـائن الحى الآخر كل الاختلاف.

ولقد طبق اشبنجلر هذا بحذافيره علـى الحضـارات، فـإذا كـانت الحضـارات كائنات عضوية فإنها تمتاز بهذه الصفات التى يمتـاز بهـا كـل كـائن عضـوى حـى. فلكل حضارة كيانها المستقل المنعزل عن كيـان غيرهـا مـن الحضـارات ولا سـبيل إلى اتصال حضارة بحضارة أخرى ما دامت كل حضارة باعتبارهـا كائنـاً عضويـاً تكون وحدة مقفلة على نفسها. ومـا يشـاهد مـن تشـابه فـى الموضـوع بيـن حضـارة وأخرى إنما هو وهم فحسب فهو تشابه فى الظاهر ولا يتعدى إلى الجوهر لأن كل حضارة تعبير عن روح تختلف عن روح أى حضارة أخرى فى جوهرها وأسلوبها وممكنات وجودها.

فإذا اشتركت العناصر الخارجية المؤثرة فى حضارتين تقبلت كل منهما هـذه العناصر على نحو مباين كل المباينة للنحو الذى عليه تتقبل الحضارة الأخـرى هذه العنـاصر لأن كـلاً منهمـا لا تسـتطيع أن تهضـم هـذه العنـاصر إلا إذا أحالتهـا إلـى طبيعتها. فإذا تباينت الطبائع تباين الطابع الذى به تطبع كل روح مظاهرها. ولذا لا توجد الحقيقة إلا بالنسبة إلى كـل حضـارة فمـا هـو حقيقـة بالنسـبة إلـى حضـارة قد لايكون حقيقة بالنسبة إلى حضارة أخرى.

ولنلاحظ هنا كيف أن اشبنجلر من خلال هذه النظـرة استطـاع أن ينتقـد مـن كانوا ينظرون إلى الحضارات كوحـدة واحـدة تسـرى عليهـا قوانيـن التـأثير والتـأثر وروابط العلة والمعلول. وهذا يتضح من قوله بأنـه ربمـا يكـون هنـاك اتصـال بيـن حضـارتين لكـن هـذا الاتصـال يتـم، إمـا بيـن رجـل ورجـل ينتسـب كـل منهمـا إلـى حضارة من هاتين الحضارتين، وأما بيـن رجـل وبيـن الآثـار الباقيـة مـن الحضـارة

التى انقضت. والفعال فى كلتا الحالتين هو الرجل لا الأثر لأن حياة الأثر لاتوجد إلا بفضل الرجل الذى يتأمل الأثر ويشعر به فى ذاته ويهبه روحاً جديدة تبعاً لروحه هو الخاصة.

وإذا تأملنا على ضوء هذا جميع الحضارات وجدنا أن الحضارات اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة إلا أشياء ضئيلة جداً . هم يقولون مثلاً إن الفلسفة اليونانية لاتزال تحيا فى الحضارة الغربية وأنها حييت من بعد موت الحضارة اليونانية فى الحضارة العربية. ولكن هذا تشويه للواقع أسوأ تشويه، فهم ينسون أن الكثير من هذه الفلسفة قد أنكرته الحضارتان، وأن الكثير أيضاً قد أغفلتاه، وأن الباقى تقريباً إن لم يكن كله قد فهمتاه فهما مخالفاً لفهم اليونان له، وان كانتا قد أبقتا على نفس الصيغ والتعبيرات اليونانية. لقد كانت الفلسفة اليونانية مجموع حقائق ولكن بالنسبة إلى اليونانيين وحدهم. فلا توجد فكرة من أفكار هيراقليطس أو ديمقريطس وافلاطون يمكن أن نعتبرها فى نظرنا صحيحة من دون أن نصححها حسب تفكيرنا وروحنا. وإذا نظرنا فى فكر أرسطو اليونانى سنجد أن أرسطو بينه وبين أرسطو عند العرب وأرسطو عند القوط فى العصور الوسطى فارق لا حد له، حتى لا يكاد المرء أن يجد فكرة واحدة مشتركة حقاً بين هذه الصور الثلاث لأرسطو. وكذلك فبين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية هوة سحيقة تعل من غير الممكن عبورها.

الحضارات إذن تقوم مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال ، كل منها تكون وحدة أو دائرة مقفلة على نفسها، ليس بينها وبين غيرها من الحضارات سوى منافذ من نوع خاص لا تسمح بنفوذ شيء لا يتلاءم وجوهر هذه الحضارة. وما تسمح به لا تلبث أن تحيله إلى طبيعتها. إلا أن هناك ظاهرة خطيرة فى صلة الحضارات بعضها ببعض. وتلك هى التى يسميها اشبنجلر ظاهرة "التشكل الكاذب" . إذ إنه يحدث أحياناً حينما تتلاقى حضارتان وتكون إحداهما أشد قوة ولكن الأخرى أعظم إبداعاً وأكثر عراقة أو على الأقل مساوية لها، أن تضطر المهزومة أن تتلاءم ظاهرياً مع الحضارة الغالبة مادامت لا تستطيع أن تنمو معبرة عن طبيعتها

الخالصة ويظن الناظر إلى السطح أن الحضارة المغلوبة على أمرها قد اختفت بينما هى كامنة خلف القشرة الخارجية التى فرضت عليها.

إن حضارة لها خصائصها المتميزة انبثقت فى منطقة شرقى البحر المتوسط ولكنها ظلت مطمورة بعدما فرض الاسكندر الأكبر الحضارة الهيلينية على مصر وجنوب آسيا فانتحلت أوجه النشاط الفكرى والثقافى فى هذه المنطقة صورة هيلينية لمدة تقرب من ألف سنة ولكن ظلت الحضارة الهيلينية قشرة خداعة تحجب الحقيقة الجوهرية، وقد ظهرت ردود فعل شرقية متعاقبة ضد المنحنى الهيلينى التقليدى لا فى المجالين الحربى والسياسى فحسب وإنما الثقافى كذلك ممثلاً فى الدين ، فحين أصبحت الدولة الرومانية مسيحية اتخذت هذه الحضارة مذاهب مخالفة لمذهب الكنيسة الرومانية إذ انتشرت مذاهب اليعاقبة والنساطرة ثم استجابت هذه الحضارة سريعاً للإسلام بمجرد ظهوره فانحسر نفوذ الحضارة اليونانية الرومانية. وحين سيطرت الحضارة الإسلامية على حضارة الفرس العريقة دان الفرس بمذهب التشيع مخالفين بذلك مذهب الخلافة القائمة كما ظلوا محتفظين بلغتهم(*) . وقد تنبأ اشبنجلر بانتفاضات فى الدول الأفريقية وخلع مظاهر الحضارة الأوروبية عنها بمجرد جلاء المستعمرين الأوروبيين. وكان تنبؤا صائباً حيث تستقل الدول الأفريقية وتخلع عنها مظاهر الحضارة الغربية والاستمرار فى هذا يعنى إحياء الروح الأفريقية وتشكيل الحضارة الأفريقية الجديدة.

● **وقفة نقدية مع آراء اشبنجلر:**

لا شك أن اشبنجلر على الرغم من تأثره الشديد بآراء الشاعر الألمانى جوته والفيلسوف نيتشه(**) قد قدم كما أسلفنا القول مذهباً أصيلاً فى فلسفة التاريخ كان من شأنه أن عبر عن الأزمة التى تعيشها الحضارة الغربية بروحها الفاوستية اذ تعيش كما عبر هو عن ذلك فى دور مدنيتها المدمرة التى تسلمها لطور الفناء. فالعذاب

(*) انظر: عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق، ص ٩٨ – ١٠٥.
وكذلك أحمد صبحى، فى فلسفة التاريخ، ص ٢٥٥.

(**) انظر تفصيل هذه التأثيرات فى : عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع، ص ٦٦

الذى تعانيه الحضارة الأوروبية اليوم ليس عذاب أزمة طارئة لابد يوماً أن تزول وإنما هو عذاب كارثة هائلة بها تنتهى مأساتها الطويلة المروعة. ولقد أثر بهذا أبلغ تأثير فى المفكرين الأوروبيين على اختلاف اهتمامهم فأصبح شغلهم الشاغل الحديث عن مصير الحضارة الغربية وأزمة الأوروبى المعاصر من أمثال توينبى وكولن ولسن وهربرت ماركيوز وغيرهم.

ونحن إن كنا نوافق على كثيرمن النتائج التى قدمها اشبنجلر من خلال نظرته للحضارة على أنها وحدة عضوية مقفلة مثلها مثل الكائن العضوى فإننا لا نوافق على تلك النظرة ذاتها للتاريخ على أنه كائن عضوى ولا أدل على ما نقول سوى تلك الهنات التى نستكشفها من نظرة اشبنجلر هذه إلى التاريخ بحضاراته المختلفة والتى أحدثت تناقضات داخل مذهبه.

أولاً: أنكر اشبنجلر مفهوم العلية، وتأثيره فى التاريخ بينما قرر مقولة أخرى سماها " المصير" ونسى أن المصير مهما كان مرتكزاً على وجود استقلال وروح منفصلة فإنه تسرى على نفس الحضارة تلك العلية وإلا فكيف نفهم حديث اشبنجلر عن أن الحضارة أشبه بالكائن العضوى تسرى عليه أطوار معينة، أليس كل طور من تلك الأطوار علة للطور الذى يأتى بعده داخل نفس الحضارة . أليس هناك لدى اشبنجلر امكان التنبؤ بمصير الحضارة !!إذا كان ذلك شيئاً يقربه فإنه يستلزم أن هناك ظواهر إذا ما حدثت داخل حضارة معينة تكون هذه الظواهر مبشرة بفناء هذه الحضارة. وإلا فكيف تنبأ اشبنجلر نفسه بفناء الحضارة الأوروبية وانحلالها.

ثانياً: قصر اشبنجلر الاتصال بين الحضارات على بعض المظاهر الخارجية البسيطة التى تأخذها الحضارة المتأثرة من الحضارة المؤثرة وتشكيلها على حسب روحها الخاصة ولكنه تغافل عن شىء هام حينما قرر أن الحضارة الأوروبية الآن غير الحضارة اليونانية القديمة وهما غير الحضارة العربية الإسلامية لأن كلا منهما تشكل وحدة مستقلة ذات روح خاصة، فهل الحضارة اليونانية ذات روح بعيدة عن روح الحضارة الأوربية المعاصرة نفس مقدار الفرق بينها وبين الحضارة العربية أم أن الحضارة اليونانية والحضارة الغربية أولاهما جد للثانية التى بنيت أساساً من خلال رفضها لبعض مفاهيم الحضارة العربية وعودتها للنهل من معينها

القديم أعنى به الحضارة اليونانية القديمة. ولا يعنى الأخذ عنها أخذها كلها ولا يعنى رفض مفاهيم الحضارة العربية رفضها كلها، بل إن ما حدث بالضبط أن روح الحضارة العربية هى المختلفة تماماً عن روح الحضارة اليونانية الغربية القديمة. ولهذا فهى وإن أخذت منها فإن هذا يعد بمثابة تشكل كاذب ومن ثم فقد عادت لتنقد ما أخذته وتبرز بروحها الجديدة. وهذا ليس نفس ما حدث بالنسبة للحضارة الغربية المعاصرة فى اتصالها بالحضارة اليونانية القديمة فروحهما فى الحقيقة واحدة(*) غير أن الحضارة المعاصرة حينما بدأت تبنى نفسها بدأت بنفض غبار لحق بحضارتها القديمة ثم نقت هذه الحضارة القديمة مما شابها من دوجماطيقية فى آخر عهدها وأدخلت عليها تعديلات قررها ديكارت وبيكون وغيرهما من المفكرين والعلماء على أساس علمى جديد. فليس الفرق بينهما إلا كالفرق بين الصبى والرجل فذاك الرجل هو نفس الصبى الذى كان طفلا فسرت عليه بعض التغيرات بفعل تقدم الزمن ونضوج العقل.

ثالثاً: أن انعزال الحضارة واستقلالها الذى قرره اشبنجلر شىء غريب، ذلك لأن حقائق التاريخ الواضحة تثبت شيئاً آخر. فالحقيقة أن حقائق علم الحياة قد أغرت اشبنجلر بتطبيقها على الحضارات فطبقها دون تفرقة بين الحضارة والجسم الحى فالحضارة أساساً هى نتاج عقول بناتها وليس نتاج أجساد هؤلاء. فإن كان الجسم يستطيع أن يستوعب كل شىء يأكله ويهضمه ويحوله لمادة مشابهة لمادة الجسم فإن هذا لا يسرى دائماً على الحضارة فإن الحضارة كما قلنا تبنيها عقول أصحابها قبل سواعدهم، وصحيح أن عقول كل حضارة مختلفة عن عقول الحضارات الأخرى من حيث التأثير البيئى على تلك العقول، إنما التأثير البيئى ليس هو التأثير الوحيد بل هناك التفاعل بين الحقائق المجردة داخل عقول كل العلماء

(*) انظر فى توضيح هذا على سبيل المثال ما يقوله وايتهد فيلسوف العلم المعاصر حيث يرى أن العلم الحديث فى الغرب يرجع أصله إلى العلم اليونانى وليس إلى العلم الشرقى القديم ولا العلم الذى ساد فى العصر الوسيط المسيحى أو الإسلامى، فاليونان فى رأيه كانت أم أوروبا وإليها تعود معظم أفكار الأوربى المعاصر.

انظر:

Whitehead A. N.: science and the modern World: collins Fontana Books, 1975, pp. 16-20

والفلاسفة في كل العصور. وهذا التفاعل لا يتم إلا من خلال انصهار أفكار عصور مختلفة داخل عقل واحد. فلا يمكن اغفال التأثير والتأثر بين الحضارات ذات الروح المتقاربة على الأقل. ولنعد إلى نفس مثالنا السابق لنرى أنه على الرغم من أن الحضارة الأوروبية المعاصرة قد نشأت كرد فعل للهجوم على ما سبقها من حضارات فإن أخص ما ميز هذا الهجوم أنه كان فيه استخلاص لروحها التي نهضت وقويت وشكلت الحضارة الجديدة. وقد كان أكثر التركيز في بداية عصر النهضة العلمية مركزاً على أرسطو وفلسفته فكان جيور دانو برونو وديكارت وبيكون وجون ستيوارت مل وغيرهم ممن كشفوا عن عقم المنطق الأرسطي وقدموا المنهج العلمي الجديد قد نسوا أن جانباً كبيراً من الفكر الأرسطي كان علمياً، فمحاولات علمية متعددة قامت على أكتاف أرسطو وتلاميذه في تأسيس كثير من العلوم، فما قام به أولئك المعاصرون لم يكن سوى تعديل لمسار أرسطو ولم يكن هدماً لما بناه بدليل أن الكثيرين من مؤرخي العلم يقولون بأن أرسطو هو مؤسس الاستقراء الأول وأن واضع دعائمه المعاصرة هو فرنسيس بيكون وبعده مل(*) . كما أنك إذا أنمعت النظر في كل ما ساد الحضارة الغربية فترة ازدهارها وشبابها الأولى ستجد أنه قد استقى في معظمه من الحضارة العربية السابقة عليها والتي كانت سيدة الحضارات في العصر الوسيط.

ولا نستطيع من خلال هذا أن نوافق على أن التأثير يكون في ظواهر خارجية وليس في الباطن أو المحور لأن الظاهر لا يكون إلا ظاهراً لباطن، وليس باطن الشيء إلا شكلاً لظاهره ولقد عبر اشبنجلر نفسه عن هذا فيما سماه بالتشكل الكاذب . فليس هذا التشكل سوى اختلاف الظاهر عن الباطن.

وليس القول بهضم التأثيرات الخارجية وجعلها مخلوقة خلقاً جديداً تبعاً للروح الحضارية التي تأثرت بها بناف لوجود هذا التأثير من أساسه. وليست عملية الهضم هذه إلا مثبتة بشكل أو بآخر دخول هذه المؤثرات إلى باطن الحضارة الأخرى التي تهضمها وتشكلها بروحها.

(*) انظر في ذلك بالتفصيل كتابنا نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦ص ١٧٨ وما بعدها.

أهم مصادر الفصل العشرون

(١) أ - اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية: جزءان، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.

(٢) د. عبد الرحمن بدوى : اشبنجلر : مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، الطبعة الثانية، ١٩٤٥م.

(٣)د. أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الأداب، بدون تاريخ.

(٤) عبد العزيز الدورى: فلسفة التاريخ - عرض تاريخى: مجلة عالم الفكر، المجلد الثانى، العدد الثانى، سبتمبر ١٩٧١م.

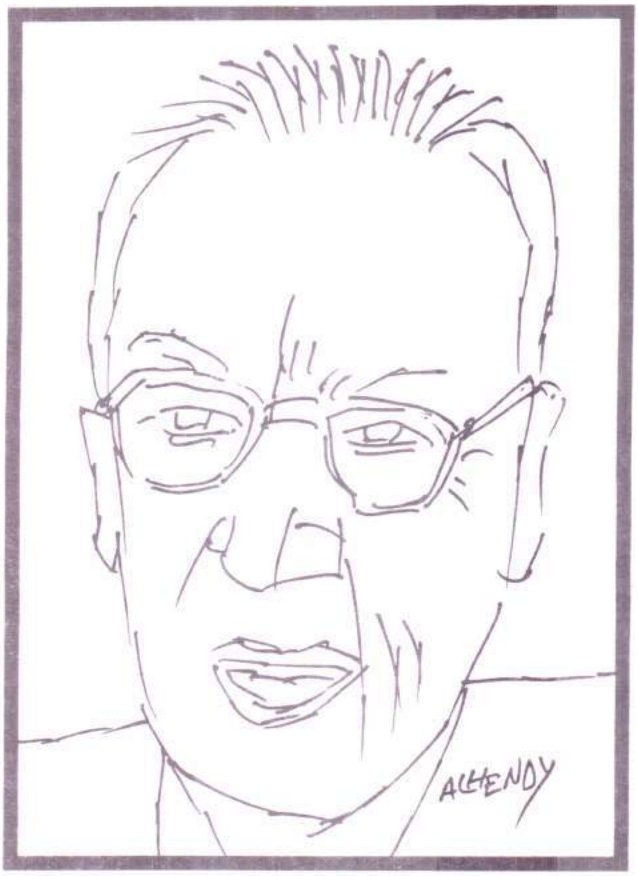
(٥) د. مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية: بيروت ، دار التنوير، ١٩٨٤م.

(٦) د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية: دار المعارف، القاهرة ، ١٩٨٦م.

(7) Whitehead A.N. : Science and the Modern World: collins Fontana books, 1975

الفصل الحادى والعشرون

توينبى .. والتحدى والاستجابة



الفصل الحادى والعشرين

توينبى .. و "التحدى والاستجابة"

يعد أرنولد توينبى من أهم فلاسفة التاريخ فى عصرنا الحالى لأسباب عديدة أهمها ذلك القدر الكبير الذى تمتع به دون غيره من الموضوعية والحياد فى نظرته إلى الحضارات المختلفة، وكذلك تمتعه بمقدرة فائقة على الإلمام بالمعلومات التاريخية وتكييفها مع نظريته التى ارتضاها لتفسير التاريخ. ولقد تميز توينبى عن غيره من فلاسفة التاريخ بأنه كان أكثر اهتمامًا بتحرى الدقة فى اطلاعه على الأحداث التاريخية واستخلاص العبر منها، فهو مؤرخ أكثر منه فيلسوف وحرصه على ذلك كان واضحًا على الرغم من أن نظرته الشاملة إلى التاريخ جعلته يتفوق على الفلاسفة الخلص فى استنتاجاته وتقييمه لكل الحضارات، فما من فيلسوف استطاع أن يستبطن الحضارات المختلفة ويتفهم طبيعتها مثله، فلقد عكف على دراسة تلك الحضارات حوالى نصف قرن ولم يكتف بقراءة تاريخ تلك الحضارات بل زاد على ذلك بزياراته المختلفة لبلاد العالم وآثار الحضارات القديمة.

ولعل كل ذلك ساعده على أن يستبعد وينتقد كل التفسيرات الأخرى للتاريخ ويرد على ادعاءات كل مؤرخى الغرب بشأن الحضارات الأخرى وتمجيد حضارتهم، بعدما كادت أحكام هؤلاء تستقر فى أذهان مواطنيهم. ولقد أقام توينبى نظرته الجديدة للتاريخ على أساس أن المجتمعات تكون وتنشىء الحضارات من خلال التحدى والاستجابة ولذلك فإن حديثنا عن فلسفة التاريخ لدى توينبى سينقسم إلى جانبين، جانب سلبى نتناول فيه كيف استبعد توينبى نظريات السابقين وهدم أساس نظرتهم للتاريخ، وجانب إيجابى نوضح فيه كيف فسر هو التاريخ من خلال نظريته فى التحدى والاستجابة.

أولاً : **الجانب النقدى من نظرية توينبى :**

لقد بدأ توينبى برفض عدة قضايا كانت مسيطرة على المؤرخين الغربيين وكان ذلك من خلال اقتناعه بأن وحدة الدراسة التاريخية القابلة للفهم ليست هى

دولة قومية ولاهى الجنس البشرى فى مجموعه. ولكن هذه الوحدة هى مجموعة خاصة من البشرية يدعوها "المجتمع" (*)

فالمجتمعات قد يرتبط قديمها بحديثها بصلة الأبوة وكذلك قد يرتبط بعض حديثها بقديمها بصلة البنوة.

خطأ فكرة "وحدة الحضارة" :

لقد كشف توينبى أن النظرية القائلة بوحدة الحضارة، نظرية خاطئة تردى فيها المؤرخون الغربيون المحدثون تحت تأثير محيطهم الاجتماعى وأوحى بها مظهر الحضارة الغربية الخداع إذ استطاعت أن تلقى شبكة نظامها الاقتصادى على جميع أنحاء العالم. وتلا توحيد العالم اقتصاديًا على أساس غربى توحيده سياسيًا إلى نفس المدى تقريبًا وعلى نفس الأساس الغربى.

ويرى توينبى أن هذه وإن كانت حقيقة ملفتة للنظر إلا أن اتخاذها دليلاً على وحدة الحضارة رأى سطحى لأنه وإن اصطبغت المصورات الاقتصادية والسياسية بالصبغة الغربية إلا أن المصور الثقافى ما يزال فى جوهره على حاله منذ أن اتخذ المجتمع الغربى سبيله إلى الغزو الاقتصادى والسياسى. ويرجع توينبى هذا الوهم بوحدة الحضارة بما يتضمنه من افتراض نهر واحد للحضارة ليس إلا ـ وهو الغرب ـ وأن جميع ماعداه روافد له أو ضائع فى رمال الصحراء إلى ثلاثة جذور؛ **أولها:** وهم حب الذات وهذا أمر طبيعى جدًا لدى الغربيين فليسوا هم ضحاياه وحدهم ـ كما يقر توينبى ـ بل عانى منه اليهود كثيرًا فهم يتوهمون حتى الآن أنهم ليسوا شعبًا مختارًا فحسب لكنهم الشعب المختار الأوحد بين الشعوب. وكان اليونان

(*) انظر الترجمة العربية التى قام بها فؤاد محمد شبل لتلخيص سومر فيل لكتاب أرنولد توينبى The Study of History الذى أسماه "مختصر دراسة التاريخ" ونشرته الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٦٦م، الجزء الأول، الفصل الأول، ص ١٩.

ـ أيضًا ـ يطلقون على من عداهم من الشعوب لفظ "البرابرة" كما يطلق اليهود على غيرهم لفظ "الأممين" كما يطلق الغرب على من يستعمرهم لفظ "الوطنيين" .

وثانيها: وهم الشرق الراكد وهو وهم قائم على دراسة غير جدية فى نظر توينبى فالشرق الذى يعنى به هنا أى بلد واقع بين مصر والصين كان وقتًا ما متقدمًا عن الغرب كثيرًا ويبدو الآن متخلفًا عنه بمراحل. ولعل ما يذكر من أمثلة على ركود الشرق يمكن أن نرى مثله فى الغرب، ففيهما معًا مناطق غير متغيرة وثابتة ولا يستطيع أهلها إلا محاولة التكيف مع البيئة دون التقدم أو حتى محاولة التقدم نتيجة لتغلب الظروف الطبيعية على البشر فى تلك المناطق.

وثالثها: وهم التقدم كحركة تلتزم خطًا مستقيماً. وهذا الوهم راجع إلى تقسيم التاريخ إلى أطوار (قديم ووسيط وحديث) وهذا التقسيم خاطئ لأنه اشبه بالجغرافى الذى يؤلف كتابا فى الجغرافيا يسميه "جغرافية العالم" ثم يتبين بفحصه ... جميعه عن حوض البحر المتوسط وأوروبا ولم يتناول فيه بقية مناطق العالم (*).

خطأ نظرية الأجناس فى مبدأ الحضارات :

ولقد قرر توينبى بعد أن تخلص وخلص غيره من الغربيين من تلك الأوهام التى كشف عنها، قرر أن هناك عوامل حددها البعض هى نقطة بدء للحضارات فى نظرهم وهى أيضًا عوامل مرفوضة فلقد رأى البعض أن العامل الايجابى الذى أخرج جانبا من البشرية خلال الستة آلاف سنة الماضية من حالة المجتمعات البدائية إلى حالة الحضارة صفة من صفات الجنس، والجنس فى نظرهم اصطلاح يستخدم للتعبير عن توفر بعض صفات مميزة وموروثة فى جماعات معينة من البشرية . ويعتبر اللون الصفة البدنية التى يعول عليها أكثر من غيرها فى غالبية الأحوال، المدافعون عن نظرية الأجناس من الغربيين، وقد يفهم بداهة أن التفوق الروحى والذهنى مرتبط ـ نوعاً ما ـ بالنقص النسبى فى صباغة البشرة أو على اتصال وثيق به وإن كان يبدو أن ذلك غير محتمل من الناحية البيولوجية.

(*) أرنولد توينبى، نفس المرجع السابق ، الترجمة العربية، ص ٥٩ - ٦٥ .

ومهما يكن من أمر فإن أكثر نظريات الحضارة العنصرية شيوعًا هى تلك النظرية التى تضع على منصة الشرف السلالة ذات البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الشهباء والرأس الطويل التى يدعوها البعض بالإنسان النوردى ويدعوها نيتشه بالوحش الأشقر.

ويحاول توينبى تفنيد ذلك من خلال علم أصول السلالات وتحليل نتائج هذا العلم فيقول أن علماء أصول السلالات البشرية يقسمون الرجال البيض حسب صفاتهم البدنية إلى ثلاثة أجناس بيضاء أسموها الجنس الالبى وجنس البحر الأبيض المتوسط، ويوضح كيف أن كل جنس من هؤلاء قد أسهم فى بناء العديد من الحضارات فلقد أسهم النورديون فى خمس حضارات هى: الهندية والهيلينية والغربية والمسيحية الارثوذكسية الروسية وربما الحيثية. وأسهم الألبيون فى سبع وربما تسع:السومرية، الحيثية، الهلينية، الغربية، المسيحية الاثوذكسية الاصلية والفرع الروسى منها والايرانية وربما المصرية والمينووية وأسهم سكان البحر الأبيض فى عشر حضارات هى : المصرية والسومرية والمينووية (*) والسورية والغربية والهلينية والمسيحية الأرثوذكسية الأصلية والايرانية والعربية والبابلية.

أما بالنسبة لتقسيمات الجنس البشرى الأخرى ـ كما يقتبسها توينبى عن علماء السلالات ـ فقد أسهم الجنس الأسمر (وتعنى به الشعوب الرافيدية فى الهند والملاويين فى أندونيسيا) فى اثنتين هما الحضارة الهندية والهندوكية.

وأسهم الجنس الأصفر فى ثلاث حضارات هى : الصينية وفى حضارتى الشرق الأقصى وهما الحضارة الأصلية فى الصين والفرع اليابانى منها.

أما الجنس الأحمر فى أمريكا فقد ساهم وحده فى الحضارات الأمريكية الأربع، أما العناصر السوداء فهى وحدها التى لم تسهم حتى الآن مساهمة فعلية إيجابية فى أية حضارة.

(*) هى حضارة قديمة تجمع تفتحت حضارته فى كريت وانتشرت خلال القرن السابع عشر قبل الميلاد عبر بحر إيجة ثم انتشرت تدريجيًا من هذه النقطة إلى الأجزاء الأخرى من اليونان القاربة خلال القرنين التاليين (انظر توينبى، نفس المرجع ص ٣٩ – ٤٦).

ولعل هذا التبويب قد اتضح منه ـ كما يرى توينبى ــ أن العناصر البيضاء لها النصيب الأكبر.. لكنه يرى أن ثمة شعوب كثيرة بيضاء لم تسهم أى مساهمة فى أى حضارة مثلها فى ذلك مثل السود سواء بسواء. بالإضافة إلى أن هذا التبويب يكشف عن أن نصف حضاراتنا قائم على أساس مساهمات أكثر من جنس واحد. وهذا يعنى أنه ليس هناك ما يبرر تلك النظرية بأن جنس ما هو الذى سبب الانتقال من البدائية إلى الحضارة أو نقل العالم من الثبات إلى الحركة الدافعة فى جزء بعد الآخر من أجزاء العالم منذ زمن يرجع إلى ستة آلاف سنة.

رفض البيئة كمؤثر أوحد لتكوين الحضارات :

تحاول نظريتا الجنس والبيئة كلتاهما تعليل التباين الملحوظ في التصرف والسلوك النفسي (الفكري والروحي) لأقسام مختلفة من البشر. وذلك بافتراض علاقة سببية ثابتة ودائمة كالعلاقة بين العلة والمعلول بين هذا التباين النفسي وطائفة من عناصر التباين الذي لوحظ في محيط الطبيعة غير الروحي. وتجد نظرية الجنس علة التنوع ـ كما رأينا ـ في اختلاف الصفات البدنية البشرية وتجده نظرية البيئة في اختلاف الأحوال المناخية والجغرافية التي تعيش فيها المجتمعات المختلفة.

وجوهر النظريتين ـ كما يرى توينبي ـ الصلة بين مجموعتين من المتغيرات: هي في الحالة الأولى: الطبع والصفات البدنية. وفي الثانية : الطبع والبيئة، ويجب أن ندلل على ثبات هذه العلاقة ودوامها إن أردنا اثبات صحة النظريتين القائمتين عليها.

ولقد رأينا من قبل كيف تداعت نظرية الأجناس عندما اختبرناها بهذا المعيار. ويتضح لنا كذلك أن نظرية البيئة ـ وإن كانت أقل مجافاة للعقل ـ إلا أن نصيبها من الصحة ليس بأكثر من سابقتها. ولقد أثبت توينبي بنفس المعيار خطأ تلك النظرية التي ترد نشأة الحضارة إلى البيئة. وقد دلل على ذلك من خلال أمثلة واضحة. فإذا كانت بعض الحضارات كالحضارة المصرية وحضارة وادي دجلة والفرات قد نشأت في وديان الأنهار فإن هناك الكثير من مناطق العالم تتماثل في مناخها وفي ظروفها البيئية مع هاتين المنطقتين ولكن لم نر فيها حضارات، فوادي الأردن مثلاً لم يكن يوماً ما مركزًا لأية حضارة وكذلك وادي السند. ومتى ثبت ذلك لا يمكن اعتبار البيئة هي العامل الايجابي الذي جلب الحضارات النهرية إلى الوجود. وهذا ينسحب على العديد من البيئات الأخرى. وهذا من توينبي يؤكد خطأ ما نردده بغير وعي عن أن مصر هبة النيل كما قال هيرودوت قديمًا. فالحق أن الحضارة المصرية هي هبة المصريين الذين صنعوها متحدين كل المعوقات الطبيعية.

ويتضح من ذلك أنه لا الجنس ولا البيئة ـ إن أخذ كل منهما بمفرده ـــ يمثل العامل الايجابى الذى أيقظ الجنس البشرى من حالة الركود إلى طريق الحضارة [*]

رفض نظرة هيجل وأتباعه للتاريخ :

لم ينقد توينبى أقرانه من المؤرخين فحسب بل امتدت مناقشاته لآراء السابقين إلى مناقشة نظريات الفلاسفة فى التاريخ تمهيدا لتقديم نظريته الخاصة فى تفسير التاريخ فهو يناقش نظرية هيجل التى ربط فيها بين التاريخ وفكرة الروح والتى ذهب فيها إلى أن الروح تتمثل فى مجرى التاريخ حيث تستند هذه النظرية إلى مسلمة هى أنه ليس للفرد روح مستقلة وإنما هو جزء من المجتمع. ومن ثم ذهبت هذه النظرية إلى تقديس المجتمع ممثلاً فى الدولة. فهذه النظرية هى ما جعلت قادة الفكر فى الحزب النازى يسعون إلى تقديس ألمانيا فى قلب كل ألمانى فقد استبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة، أو بالأحرى عبادة التنين وهذه فى نظر توينبى كارثة أخلاقية حتى فى صورتها المعتدلة، وإن كان هناك جانب حق فى هذه الفكرة الخاطئة فهو أن الفرد لا يستطيع تحقيق إمكانياته إلا من خلال علاقاته مع الآخرين. فوجود الروح لا يكمن فى التاريخ إلى حد يسمح بتأليه الدولة وقيام الديكتاتورية كما أنه لا يكمن خارج التاريخ إلى حد يجعل جهود الحضارات الانسانية عبثا لا قيمة له مادام أكثر الناس بدائية وأقل الشعوب حضارة يمكن أن يحقق فكرة الخلاص من أجل السعادة فى الآخرة دون أدنى مجهود حضارى دنيوى [**].

كما ينتقد توينبى أولئك الذين ينظرون إلى أحداث التاريخ على أنها مصادفات حيث يقولون إن المؤرخ ليس أمامه إلا الاعتراف بقاعدة واحدة هى الدور الذى تؤديه المصادفة والقوى الخفية فى تطور البشرية ومصائر الأمم. ويرى توينبى أن

---

[*] انظر : توينبى : نفس المرجع السابق، الباب الثانى، الفصل الرابع والذى يعرض فيه تلك المشكلات ويرد فيه على تلك الحجج التى اعتمد عليها سابقوه فى دراستهم للتاريخ، ص ٨٦ ـ ١٠٠ من الترجمة العربية.

[**] Toynbee (a), The Study of History, Vol. II, Part IX, ch. 35 (law and Freedom) PP. 261-280.

نقلاً عن د. أحمد صبحى، فى فلسفة التاريخ، ص ٢٦١ – ٢٦٢.

هؤلاء قد أخطأوا لأن عمل الإنسان فى التاريخ ليس كتلك التى تنقض بالليل ما تغزله بالنهار، كما أن التاريخ ليس مجرد طاحونة يديرها مسجونون دون هدف سوى تعذيبهم . إن عجلة التاريخ ليست آلة شيطانية تبتلى الناس بعذاب سرمدى ولكن هناك إيقاعًا أساسيًا يتمثل فى التحدى والاستجابة، فى الانسحاب والعودة، فى النكسة والنهضة فى الانشقاق والعودة (*).

وليست المصادفة إلا وجهًا من وجهى العملة التى وجهها الآخر هو الضرورة أو الحتمية التى أبرزتها مذاهب عديدة مثل نظرية التطور ونبتت منها فكرة التقدم وتفسير هيجل للتاريخ وكذلك التفسير المادى لدى ماركس وقانون الحالات الثلاث لدى أوجست كونت.

رفض الحتمية التشاؤمية لدى اشبنجلر :

ولقد رفض توينبى أيضًا بعض نظريات اشبنجلر رغم اعجابه الشديد به ورغم اتفاقه معه فى كثير من آرائه وفى الأسئلة التى طرحها بشأن مصير الحضارة الغربية. فقد نظر توينبى لشبنجلر على أنه صاحب مذهب دوجماطيقى يؤمن بالحتمية فى إسراف. ولقد نتجت تلك الحتمية التشاؤمية عن إيمان اشبنجلر بنظرية التعاقب الدورى للحضارات. ويرى توينبى أن حركة التاريخ لا تدور دورانا رتيبًا كدوران العجلة فإذا كان إيقاع الحركة الفلكية يتولد عنه الليل والنهار وكذلك الفصول الأربعة فذلك وفقًا لقانون فلكى فى الطبيعة ولا يسرى هذا فى التاريخ، فإذا كان ثمة تكرار فى حركة القوى التى تحيك نسيج التاريخ البشرى فلا يعنى ذلك أنه تكرار على نمط واحد فهو ليس كدوران الماكوك أماما وخلفا فى آلة الحياكة (**).

ولكن ذلك لا يعنى أن الحضارة الغربية مثلاً تستطيع أن تتحاشى مصيرها، فالحضارات السابقة كما يرى توينبى قد ماتت منتحرة وهذا مصير الحضارة

(*) bid. ch. 38.p.299

(**) انظر فى نقد توينبى لنظرية اشبنجلر أيضًا: توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، الترجمة العربية، ص ٤١٦ وما بعدها.

الغربية إن قامت حرب عالمية ثالثة. فلم يكن موت تلك الحضارات قضاء وقدراً بقدر ما كان انتحارًا إراديًا.

(٢)

ثانياً : الجانب الإيجابى (نظرية التحدى والاستجابة) :

لقد اتضح لنا من قبل أن بدء الحضارات لم يكن نتيجة العوامل البيولوجية أو البيئة الجغرافية كل تعمل بمفردها. فلا ريب أنه نتيجة نوع ما من التفاعل بينها جميعًا. وبعبارة أخرى ليس العامل الذى نسعى للتعرف عليه لنفسر سير التاريخ وبدء الحضارات عاملاً مفردًا لكنه متعدد فهو أقرب إلى أن يكون علاقة.

تحدى البيئة ينتج الحضارة :

إن التغير من حالة المجتمعات البدائية إلى المتحضرة إنما هو انتقال من حالة سكون إلى حالة من النشاط الديناميكى المتحرك، وعلى هذا فإن انسانية الغالبية العظمى من الناس العاديين إن هى إلا إنسانية بدائية. وبالرغم من هذا فإن البروليتاريا(*) فى المجتمعات المتمدينة وإن لم يكن فيها جميعًا بإطلاق تلعب فى التاريخ دورًا هامًا جدًا وبخاصة فى ناحية الدين.

وبملاحظة نمو الحضارات وكيفية تفككها أصبح لمفهوم التحدى والاستجابة لدى توينبى أهمية خاصة. ذلك أن النمو والتفكك يتوقفان كلاهما على أساليب الاستجابات ومداها، وعلى مدى ما تصيبه من نجاح أو فشل إزاء تحديات البيئة الفيزيائية والاجتماعية، وذلك أن التاريخ لم تحدده الأحوال الاجتماعية وحدها.

ويركز توينبى على التأكيد على الاستجابات المتولدة باطنيًا. فقد يتوقف النجاح أو الفشل على صرامة التحديات المرتبطة بقدرات وقوى من يستجيبون، فهناك تحديات تنطوى صرامتها على السلامة وهى تدعو الشخص البشرى المتعرض للمحنة إلى استجابة خلاقة، على أن هناك أيضًا تحديات ذات صرامة جارفة لابد أن يخضع لها الضحية البشرية، وإنك لتجد أشد التحديات إثارة فى موقع متوسط بين نقص الصرامة والإسراف فيها.

(*) البروليتاريا: يقصد بها توينبى غير ما تعنيه بها النظرية الاشتراكية فهى فى النظرية الاشتراكية طبقة العمال الخاضعين للاستغلال من الرأسماليين. أما فى روما القديمة التى استعارها منها توينبى فهى تعنى طبقة المواطنين المعدمين المنحين للذرية أى عامة الشعب.

ولاشك أن هناك فارقًا قاطعًا بين عمليات النمو والتفكك. ففى النمو يوجد تحد يثير استجابة ناجحة تولد تحديا جديدًا يبعث استجابة ناجحة أخرى. وهكذا دواليك حتى يشرف الأمر على انهيار. وأما فى التفكك فالتحدى يثير استجابة فاشلة، تنتج محاولة أخرى تتمخض عن إخفاق آخر، وهكذا حتى يستشرف الأمر الانحلال.

ولتحديات البيئة الفيزيائية علاقة كبيرة بتكوين الحضارات المختلفة. فالحضارة الصحية هى التى لم تكن قط حضارة راحة سكونية (استاتيكية)، فالدعة ألد أعداء الحضارة وهى شيء تمنعه الطبيعة الفيزيائية إلى حد ما. ولابد للناس من القيام بجهود مستمرة لكى يصونوا – من عصف الطبيعة وهجماتها المضادة – ما اكتسبوه منها.

ويضرب توينبى بطول دراسته التاريخ أمثلة فردية وحضارية على نظريته، فقد رأى أن الحضارة ازدهرت فى مناطق سوريا الجرداء لا فى مناطقها الخصبة، كذلك كانت دلتا النيل – قبيل نشأة الحضارة المصرية القديمة – مغطاة بالمستنقعات والأدغال فعدل المصرى القديم فيها حتى صلحت لقيام الحضارة. فالظروف الصعبة لا السهلة هى التى تستحث الانسان على التحضر، بل إن رقة العيش حائل دون قيام الحضارة اذ الشدائد وحدها هى التى تستثير الهمم.

وقد دلل توينبى على ذلك باستقراء الحضارات المختلفة. فجميع جماعات المستعمرين المختلفة فى أمريكا الشمالية كان عليها مجابهة تحديات شديدة صادرة من بيئاتها. فكان على الفرنسيين أن يواجهوا فى كندا فصول شتاء تكاد تكون قطبية، وأن يواجهوا فى لويزيانا تقلبات نهر يكاد يقارب فى غدره وتدميره النهر الأصفر فى الصين. فتاريخ أمريكا الشمالية يثبت صحة النظرية القائلة بأنه كلما كانت المشقة عظيمة كبر الحافز.

ويعود توينبى ليتحدث عن حوافز مختلفة دون النظر إلى طبيعة الأرض فى حد ذاتها، فمثلاً يتحدث عن هل يترتب على كشف أرض جديدة – فى حد ذاته – أى أثر حافز؟ وقد جاء الرد بالايجاب ففى أسطورة الطرد من جنة عدن، وفى أسطورة الخروج من مصر. فإن آدم وحواء بخروجهما من الجنة الساحرة إلى دنيا العمل

اليومى قد جاوزا اقتصاد الإنسان البدائى القائم على جمع الطعام وأنجبا مؤسسى حضارة زراعية وأخرى رعوية (*). وأن بنى إسرائيل بخروجهم من مصر قد أنجبوا جيلاً عاون فى إرساء قواعد الحضارة السورية.

وإذا تحولنا من الأساطير إلى تاريخ الأديان ألفينا ما يؤكد هذه التخمينات فقد آتت أسمى التعبيرات لكل من العبقريتين الدينيتين الأديان السورية والهندية ثمارها فى الأرض الجديدة التى تنتمى إليها هذه البلاد الغريبة كشاهد صدق على صحة القول بأن لا كرامة لنبى فى وطنه ولا فى بيته (**).

وينتقل توينبى من البيئات الطبيعية كحافز إلى استعراض ميدان البيئات البشرية التى إما أن تكون بيئة خارجية أو أجنبية ويسمى توينبى هذا الحافز الضربات المفاجئة. فهل تلك الضربات المفاجئة يسرى عليها أنه كلما عظم التحدى عظم العامل الحافز؟

فما الذى يحدث عادة عندما ينهزم بناة الامبراطوريات المبتدئون فى منتصف عملهم؟ هل يلبثون هاجعين حيث سقطوا أم هل ينهضون مرة أخرى بقوة مضاعفة من فوق أديم الأرض؟

وتدل الأمثلة التاريخية من خلال استقراءات توينبى على أن السبيل الأخير هو السبيل المعتاد، وأقرب مثال يضربه توينبى على ذلك من عصرنا الحاضر وضح هذه الدورة بطريقة مؤلمة للغاية ومعروفة. فالهزيمة الألمانية فى حرب ١٩١٤ – ١٩١٨م وزيادة وطأة هذه الهزيمة بسبب احتلال الفرنسيين لحوض الروهر فى ١٩٢٣ / ١٩٢٤م قد أدى إلى الانتقام النازى الشيطانى وإن كان عقيمًا.

على أن المثال التقليدى عن تأثير الصدمة كعامل حافز يتجلى فى رد فعل أثينا على اجتياح الامبراطورية الفارسية لها خلال سنة ٤٨٠ – ٤٧٩ ق.م فلقد تناسبت انتفاضة آثينا مع شدة ما كابدته من آلام حتى انتصرت انتصارًا نهائيًا ساحقًا على الفرس فى موقعة سلاميس البحرية ولا يستغرب أن تصبح الصدمة

(*) تتمثل الزراعية فى قابيل والرعوية فى هابيل.

(**) راجع : توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الأول ، ص ١٦٤ وما بعدها.

التى أثارت هذه الروح التى لا تقهر فى الشعب الآثينى مقدمة مآثر فريدة فى تاريخ البشرية لسنائها وغزارتها وتعددها.

ومن الحوافز الأخرى حافز الضغط الخارجى الذى يكون على شكل تهديد مستمر بشكل قوة ضاغطة على المجتمع، فغزو الحضارة الهيلينية أدى فيما بعد إلى إزاحة الإسلام لها من سوريا ومصر ثم القضاء على الدولة الرومانية. والضغط المتصل من قبائل النوبة والجنوب وقبائل ليبيا فى الغرب بين الألف الرابعة والثانية قبل الميلاد كان حافزًا لقيام الحضارة المصرية القديمة واستمرارها.

ولايؤدى تحدي العدوان المتمثل فى الغزو أو التهديد الخارجى إلى مجرد الاستجابة بطرد الغازى أو التخلص من القوة الضاغطة على الحدود، بل قد يدفع إلى الانتقام أوالقصاص. وليس القصاص دائمًا من قبيل الثأر فقط وإنما يمكن تفسيره سيكولوجيًا بأنه تعويض سواء على المستوى الفردى أو الجمعى.

ومن هنا يتحدث توينبى عن حافز النقم فعندما تقع نقمة على عضو حى وحده دون الأعضاء الآخرين فى نفس نوعه ــ وذلك بفقد القدرة على استخدام عضو معين فى الجسم أو عضو آخر أو ملكة أخرى حتى بين أقرانه فى ميدان النشاط الجديد، فالعاهات تستثير فى أصحابها ما يدفعهم إلى التفوق فى مجال عجزهم فالأعمى العاجز عن القتال يكون شاعرًا يردد الجنود أناشيده الحماسية. والأعرج فى الحروب يصنع الدروع كذلك استطاع بعض الرقيق الاستجابة الناجحة للتحدى، فعلى المستوى الفردى كان ابكتيتوس العبد الرواقى الأعرج يعلم فلسفته أبناء الأسر الرومانية الراقية، وعلى المستوى الجمعى اعتنقت الدولة الرومانية منذ عهد الامبراطور قسطنطين ديانة كان المبشرون بها فى نظر الرومانى من الرقيق فكان نهر بردى السورى تصب مياهه فى نهير التيبر (*).

(٣)

الوسط الذهبى بين الإفراط والتفريط فى التحدى والاستجابة :

بعد ما أثبت توينبى أن الحضارات تتوالد فى البيئات التى تتسم بالمشقة غير العادية والتى لا تتسم بسهولة الحياة فيها سهولة غير مألوفة وذلك فيما عبر عنه

(*) يقصد توينبي هنا: أن الشعب الغالب (الرومان) قد اعتنق ديانة الشعب المغلوب (السوريانى).

بأنه "كلما عظم التحدى اشتد الحافز" من خلال ما قدمه من عرض ـ أشرنا إليه ـ للاستجابات التى استثارتها خمسة أنواع من الحوافز هى :البلاد الشاقة ، الأرض الجديدة، الضربات ، الضغوط والنقم.

حاول بعد ذلك أن يبحث عن مدى صحة ذلك القانون صحة مطلقة فتساءل فى بداية الفصل الثامن (*) من الجزء الأول: هل لو زدنا شدة التحدى إلى ما لا نهاية يمكن أن نضمن بذلك اشتداد الحافز إلى ما لا نهاية وزيادة غير متناهية فى شدة الاستجابة ان قوبل التحدى بنجاح؟ أو هل تبلغ نقطة تؤدى بعدها الشدة المتزايدة إلى مفعول متناقض؟

واستطاع من خلال الأمثلة أن يصل إلى أن "عظم التحديات حفزًا يوجد فى متوسط بين التفريط والإفراط فى الشدة". وذلك لأن هناك حالات تتسم بتطرفها فى عملية التحدى والاستجابة. فهناك تحديات شديدة حفزت لاستجابات ناجحة جدًا. فمدينة البندقية شيدت على أعمدة غرست فى الطين على شواطئ بحيرة ضحلة ملحة لكنها فاقت فى القوة والثراء والمجد جميع المدن التى بنيت على الأرض الصلبة. وأحيانًا كثيرة ما تكون شدة الموقع فيها تعتبر تحديًا بل نجد إن أخذنا فى الاعتبار الجانب البشرى من التحدى الضربات، الضغوط، النقم لأن هذا الموقع هو الذى يحفظ المدينة من المحن البشرية التى تتعرض لها من جيرانها، فمدينة البندقية بقيامها على ضفافها الطينية وانعزالها عن القارة بفضل بحيراتها الضحلة قد نجت من الاحتلال العسكرى الأجنبى طوال قرابة ألف سنة (٨١٠ - ١٧٩٧ ميلادية).

ولقد حدث أن جماعات كثيرة فشلت فى الاستجابة لتحديات معينة إلا أن ذلك لا يدل على شئ لأن الاستقصاء قد أظهر ـ كما يقول توينبى ـ أن كل تحد من التحديات التى نالت فى النهاية استجابة ظافرة قد خيب بوجه عام أمل المستجيبين إليه أو حطمهم واحدًا بعد الآخر قبل أن يأتى فى النهاية دور المستجيب المنتصر

(*) انظر : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ، الترجمة العربية ص ٢٣٣ وما بعدها.

لدخول الحلبة فى المرة المائة أو الألف. فمثلاً خيب التحدى الطبيعى لغابة أوروبا الشمالية أمل الرجل البدائى خيبة كبيرة حينما يفتقر إلى أدوات قطع أشجار الغابة ويجهل كيفية الاستفادة من تربتها فى الزراعة واقتصر على أن يقعد القرفصاء على الكثبان الرملية والهضاب الجيرية كما تدل آثاره القديمة.

بيد أن تجربة الانسان البدائى لاتدل على أن تحدى غابة أوروبا الشمالية زائداً عن الحد بمعنى أنه كان يستعصى على القوة البشرية الاستجابة إليه استجابة فعالة.

وإذا حاولنا تطبيق ذلك على البيئة البشرية لوجدنا نفس الشىء إذ نجد أن التحدى الذى يهزم مستجيبا يتضح فيما بعد ـ بفضل انتصار استجابة منافس تال ـ أنه لا يستعصى على الهزيمة. ويضرب توينبى مثالاً على ذلك اقتحام الحضارة الهلينية للعالم السورى ـ ابان حملة الإسكندر الأكبر ـ فقد مثل هذا تحديًا مستديمًا للمجتمع السورى. وأمام هذا التحدى قام المجتمع السورى بعدة محاولات للاستجابة له وكان لهذه المحاولات جميعها طابع مشترك. إذ اتخذ رد المناهض للهلينية واسطة لنفسه ـ فى كل مرة ـ شكل حركة دينية . لكن اختلفت ردود الفعل هذه فعلى حين أخفقت ردود الفعل الزرادشتية واليهودية والنسطورية (*) والمينوفيستية (**) نجح رد الفعل الإسلامى.

فقد كان رد الفعل الزرادشتى واليهودى محاولتين لمحاربة نفوذ الهلينية بمساعدة الديانات التى كانت فعلاً قبل المداخلة الهلينية، ففى ظل قوة الزرادشتية ثار الايرانيون فى المنطقة الشرقية من الحضارة السورية ضد الهلينية وطردوها ـ فى غضون قرنين من موت الإسكندر ـ من جميع المنطقة الواقعة شرق الفرات ـ على

(*) مذهب أسسه نسطوريوس (+٤٥٠م) وينكر فيه على السيدة مريم لقب "أم الاله" بل يعتبرها أم لمسيح الانسان، فالمسيح فى المذهب النسطورى مجرد إنسان خلقته الكلمة الالهية وينحصر المذهب الآن فى طائفة الكلدان فى العراق.

(**) انتشر هذا المذهب المينوفيستى فى القرن الخامس الميلادى كرد فعل ضد النسطورية، ويؤمن بأن للمسيح طبيعة واحدة هى الطبيعة الإلهية. وينكر من ثم الطبيعة البشرية. ويؤمن بهذا المذهب فى الوقت الحاضر أقباط مصر ومسيحيو أثيوبيا.

أن رد الفعل الزرادشتى قد وصل أقصى حدوده عند هذه النقطة، وأنقذت روما الهلينية بقية فتوحات الإسكندر كذلك لم ينجح رد الفعل اليهودى الذى تمثل فى انتفاضة داخلية قادها المكابيون. وهى محاولة رنت إلى تحرير الجزء الغربى من موطن الحضارة السورية ـ على مدى الرؤية من البحر الأبيض المتوسط ـ لكنها خسرت خسرانًا مبينًا. فلقد ثارت روما لانتصار اليهود المؤقت على السلوقيين – أتباع قائد الاسكندر الأكبر المدعو سلوقوس الذى استقل بفارس بعد موت الاسكندر ـ فطحنت الجماعة اليهودية فى فلسطين فى الحرب الرومانية اليهودية الكبرى (٦٦ – ٧٠ م) وسحقتها سحقًا.

أما عن رد الفعل النسطورى والمينوفيستى، فقد كانا محاولتين متعاقبتين لاستخدام سلاح طرقته لنفسها الحضارة الهلينية الدخيلة، ويتكون السلاح من مزيج من معدن هلينى وآخر سورى. ففى مرحلة التوفيق للمسيحية الأولى، اصطبغ جوهر الروح الدينية السورية بالطبع الهيلينى إلى حد جعله ملائمًا للنفوس الهلينية وغير ملائم للنفوس السورية. وكان المذهبان الدينيان: النسطورية والمينوفستية محاولتين لتجريد المسيحية من الصبغة الهلينية الا أنهما أخفقتا كردى فعل ضد المداخلة الهلينية. فكان أن جرفت النسطورية ذليلة صوب الشرق إلى ما وراء الفرات. واحتفظت المينوفيستية بمركزها فى سوريا ومصر وأرمينيا بفوزها بقلوب فلاحين لم يسبق اصطباغهم بالطابع الهلينى ولكنها لم تستطع أن تحول انتشار الارثوذكسية والهلينية. أما رد الفعل الإسلامى فكان نجاحه ساحقاً اذ لم يقدر للامبراطور هرقل أن يذوق الموت إلا بعد أن رأى جيش عمر خليفة النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) يفد إلى مملكته ليبطل تماماً وإلى الأبد فعل جميع من طبعوا الأنحاء السورية بالطابع الهلينى ابتداء من الإسكندر فصاعدا.

فلقد وفق الإسلام فيما فشل فيه سابقوه لأنه إستكمل عملية الطرد، طرد الهلينية من العالم السورى، كما عاد وأدمج فى الخلافة العربية الدولة العالمية السورية التى اختزل الاسكندر الأكبر حياتها بقسوة قبل أن تستكمل رسالتها. وأخيراً منح الإسلام للمجتمع السورى بعد طول الانتظار – عقيدة دينية عالمية أصيلة. فعاون المجتمع السورى بعد انقضاء قرون من توقف حيويته على أن يسلم الروح

وهو متأكد أنه لن يزول دون أن يخلف عقباً – إذ غدت العقيدة الإسلامية اليرقة التي بزغت منها في حينها الحضارتان العربية والإيرانية.

ولقد برهن توينبي من خلال تلك الأمثلة على أن التحدي الشديد قد يولد إما استجابة ناجحة في أحيان أو يحدث استجابة فاشلة في أحيان أخرى . ولكن هذا ليس صادقاً دائماً لأن شدة التحدي قد تبدو واضحة لا يمكن التغلب عليها في البداية ثم بوسيلة ما يمكن حدوث الاستجابة الناجحة.

ولعل هذا ما جعل توينبي يتساءل عن نمو الحضارات، وهل إذا ما انبعثت حضارة – على شريطة عدم قتلها في نموها كما حدث بالنسبة لحضارات عميقة ماتت قبل أن تنمو – يكون من المتوقع أن يكون نموها أمراً مفروغاً منه؟

وبعبارة أخرى هل نلاحظ – كمسألة تاريخية مقررة – أن الحضارات التي تغلبت على أخطار الميلاد والطفولة المتتالية تنمو كلها دون استثناء نمواً ثابتاً مقرراً إلى مرحلة الرجولة بمعنى أن تسيطر على أسلوب حياتها والبيئة التي تعيش فيها سيطرة تامة؟.

ولقد قرر توينبي من خلال ما تقدم ومن خلال دراسة مستفيضة أن بعض الحضارات لايبلغ مرحلة الرجولة، فبالاضافة إلى الطبقتين اللتين لوحظتا فعلاً – الحضارات المتطورة والحضارات العقيمة – توجد ثالثة أخرى يسميها بالحضارات المتعطلة وهي تلك التي ظلت على قيد الحياة لكنها أخفقت في متابعة نموها مثل الاسكيمو والبدو والعثمانيون والاسبرطيون فقد أنجزوا – على حد ما يقرر توينبي(*) – ما وفقوا إلى إنجازه بفضل طرحهم جانباً مسألة التباين الغير المحدود في الطبيعة البشرية وافتراضهم وجود طبيعة حيوانية في البشر عوضاً عن طبيعتهم البشرية وقادهم هذا الافتراض إلى طريق الانحلال.

وافتراض تلك الطبيعة الحيوانية في البشر يتضح لدى الاسكيمو في أنه في هذا المجتمع ثمة طائفتان: الصيادون البشر ومساعدوهم ذوو الأنياب والأظفار. فلقد استحال كلب الاسكيمو وكذلك الحصان في المجتمع البدوي إلى أشد المعينين

(*) انظر: توينبي ، نفس المصدر ، ص ٣٠٤ – ٣٠٥.

فأصبح (المجتمع البدوى والاسكيمو) به ثلاث طوائف: الرعاة البشر والحيوانات المساعدة والماشية.

وفى المجتمع العثمانى ما يعادل هذه الطوائف مع إحلال الكائنات البشرية محل الحيوانات، فبينما يتكون الكيان الاجتماعى البدوى من اجتماع البشر والحيوانات فى فرد ولا يتأتى لها العيش دون مشاركة بعضها بعضاً - نجد الكيان الاجتماعى العثمانى يتكون - على العكس - من تفريق الناس المتجانسين تجانساً طبيعياً، إلى طوائف بشرية تعامل كما لو أنها تنتسب إلى أنواع مختلفة من الحيوانات . وهذا ماسار بهذه الحضارات إلى الانحلال - كما أشرنا - على الرغم من أن التحدى فيها كان متكافئاً مع الاستجابة.

وتوحى النظرة القصيرة بأن ذلك التحدى هو أجل التحديات استثارة إلى أبعد حد يمكن تصويره. فقد تولد عن تحديات الاسكيمو والبدو والعثمانيين والاسبرطيين، أعمالاً فذة، لكن هذه الأعمال قد خضعت لنقمة قتالة تمثلت فى تعطل تطورها.

ولهذا فإن وجهة النظر الطويلة الأمد توضح لنا أن تلبية الاستجابة فى أسرع صورة لا ينهض - بصفة عامة - دليلاً قاطعاً على مثالية التحدى من ناحية استثارته - فى النهاية - لأقوم استجابة. لأن التحدى الأمثل، ليس هو ذلك التحدى الذى يقتصر على استثارة الطرف المتحدى لينجز استجابة ناجحة بمفردها. ولكن ذلك التحدى الأمثل هو ما يشتمل على كمية الحركة التى تحمل الطرف المتحدى خطوة أبعد من استجابة ناجحة بمفردها، تحمله من مرحلة استكمال الاستجابة إلى مرحلة صراع جديد، من مشكلة واحدة حلت إلى مواجهة أخرى. أى من حالة الين إلى مرحلة اليانج[*] كرة أخرى.

فإذا كان يقدر لارتقاء الحضارات أن تتبع عملية تكوينها، فلن تكفل ذلك وحدها الحركة المتناهية، من الاضطراب إلى استعادة التوازن. لأنه لكى تتحول

[*] راجع ما كتبه الأستاذ فؤاد شبل فى بحثه " فلسفة الين واليانج" بمجلة تراث الإنسانية، المجلد الرابع، أغسطس ١٩٦٦م، ص ٥٩٣ - ٦٠٠ حيث يبين أن حالة الين تمثل السكون بينما تمثل حالة اليانج الحركة، وهما اصطلاحان صينيان استعارهما توينبى.

الحركة إلى ايقاع متكرر متواتر، لابد من توافر انطلاق حيوى: الذى يحمل الطرف المتحدى عبر عملية التوازن إلى مرحلة زيادة فى رجحان الميزان، تعرضه إلى تحد جديد يلهمه استجابة غضة، على صورة مزيد من التوازن، ينتهى بمزيد من رجحان الميزان. وهكذا دواليك، فى عملية ارتقاء، يحتمل أن تظل إلى مالا نهاية.

وهذا الانطلاق الذى يترتب على سلسلة من عمليات رجحان الميزان، يمكن تقصيه فى سير الحضارة الهلينية، من بدء تكوينها إلى أن بلغت ذروة ارتقائها فى القرن الخامس قبل الميلاد(*)

طبيعة ارتقاء الحضارات:

يحدث الارتقاء حينما تصبح الاستجابة لتحد معين، لا ناجحة فى نفسها فحسب لكنها تستثير تحديا إضافيا يقابل باستجابة ناجحة. وهذا الاتقاء له مظاهره المختلفة الظاهرة والباطنة ففى الكون الأكبر Macrocosm يتبدى الارتقاء على هيئة تفوق متتابع على البيئة الخارجية، أما فى حالة الكون الأصغر Microcosm أى الإنسان يتبدى الارتقاء على هيئة تقرير المصير أو ترابط ذاتى(**) .

فثمة نوعان من السيطرة المتزايدة، الأول: سيطرة على البيئة المادية تتكشف عن تحصينات فى الأسلوب التكنولوجى المادى. والثانى: سيطرة على البيئة البشرية التى تتخذ عادة شكل غزو الشعوب المجاورة.

يبد أن توينبى لايعتبر التوسع السياسى والحربى أو تحسين الأسلوب الفنى، قاعدة مناسبة تكفل قياس الارتقاء الحقيقى للمجتمع. فإن التوسع الحربى هو عادة مظهر نزعة حربية تعتبر بدورها قرينة على تدهور المجتمع لا إرتقائه.

(*) راجع: توينبى، نفس المصدر السابق، ص ٣١٣ وما بعدها.

(**) انظر : توينبى، نفس المصدر، ص ٣١٧ وما بعدها حتى ص ٣٨٥ من الجزء الأول، وفى أغلب هذه الصفحات يتحدث توينبى عن دور الأفراد العظماء فى التاريخ البشرى أمثال القديس بولس والقديس بنديكت جريجورى الكبير وبوذا ومحمد (صلى الله عليه وسلم) ومكيافيللى ودانتى.

وكذلك لا تبدى التحسينات التكنولوجية سواء كانت زراعية أو صناعية سوى ارتباطاً قليل – أو لا شيء البتة – بينها وبين الارتقاء الصحيح. بل إن ارتقاء الأسلوب الفنى قد يكون قائماً حينما يكون التحضر الفعلى فى مرحلة انحطاط والعكس بالعكس.

فقوام الارتقاء الحقيقى – كما يرى توينبى – أنه عملية يطلق عليها كلمة " التسامى" التى تعنى لديه التغلب على الحواجز المادية. وتعمل عملية " التسامى" على اطلاق طاقات المجتمع من عقالها لتستجيب للتحديات التى تبدو بعد ذلك داخل النفس أكثر منها خارجها، أى أنها روحانية الطابع أعظم منها ماديته.

ولكن ما هى علاقة المجتمع بالفرد فى ظل عملية الارتقاء التى انتهى توينبى إلى تقرير أن "التسامى " أساسها؟

ثمة رأيان شائعان، الأول يجعل من المجتمع مجرد حشد من ذرات هى الأفراد . أما الثانى فيعتبر المجتمع كائناً حياً وما الأفراد إلا إجزاء منه ولا يدركون إلا كأعضاء أو خلايا فى المجتمع البشرى الذى ينتسبون إليه.

وهذا ما لايرضى عنه توينبى، فإن المجتمع عنده نظام للعلاقات بين الأفراد ولا يتأتى للكائنات البشرية أن تحقق وجودها الحقيقى إلا بتفاعلها مع رفاقها. وهنا يكون المجتمع ميدان عمل عدد من الكائنات البشرية. على أن الأفراد هم " مصدر الفعل" . ذلك لأن جميع أسباب الارتقاء تنبعث عن أفراد مبدعين أو أقليات صغيرة من الأفراد ويتكون عملهم من جزءين: الأول ، تحقيق الهامهم أو كشفهم مهما يكن من أمره. والثانى، هداية المجتمع الذى ينتمون إليه إلى سبيل الحياة الجديدة هذا. ويتأتى – من الناحية النظرية – حدوث هذه الهداية بطريق أو بآخر إما بتعرض الجميع للتجربة الواقعية التى حولت الأفراد إلى مبدعين وإما تقليد الناس لمظاهر الهداية الخارجية أى الهداية بفضل المحاكاة.

وبعتبر الطريق الأخير – من الناحية العملية – هو مجال الاختيار الوحيد المفتوح أمام جميع الأفراد ما عدا أقلية بسيطة من الجنس البشرى. وأن المحاكاة

هى طريق مختصر لكنه طريق فى وسع عامة الناس جميعاً أن يسلكوه فى أثر زعمائهم ليصلوا إلى مرتبة الارتقاء.

وظاهر أن الارتقاء - وفقاً لما سبق - يتضمن تمايزاً بين أفراد المجتمع الذى يسير فى مرحلة النمو اذ ستبرز بعض الأجزاء استجابة ناجحة فى كل مرحلة. وسينجح بعضها فى تتبع خطاها بفضل المحاكاة وسيفشل بعضها فى تحقيق الأصالة أو المحاكاة على السواء، ومن ثم تتهاوى. وسيكون ثمة تمايزاً آخر بين مصائر المجتمعات اذ من الواضح أن للمجتمعات المختلفة سمات مختلفة ، اذ يتفوق بعضها فى الفن، والبعض فى الاستنارة الدينية، والآخر فى الابتكارات الصناعية، بيد أن غاية الحضارات تتماثل فى جوهرها مثلها مثل البذور من نوع واحد فلكل حبة مصيرها يبذرها جميعاً " باذر" واحد ليجتنى نفس المحصول(*)

(٤)

انهيار الحضارات – أسبابه وكيفيته:

يرى توينبى أن مشكلة انهيار الحضارات أشد وضوحاً من مشكلة ارتقائها، وتكاد تتماثل فى وضوحها مع مشكلة تكوينها.

فقد برز فعلاً إلى الوجود حتى الآن حوالى ثمانية وعشرين حضارة، وهذا العدد يتضمن الحضارات الخمس المتعطلة (التى أشرنا إليها من قبل) مع التغاضى عن الحضارات العقيمة.

وهذه الحضارات – إذا ما مضينا قدماً فى الدراسة – نجد أن ثمانية عشرة منها قد ماتت فعلاً ووريت التراب . أما العشر الباقية فهى: حضارة المجتمع الغربى، الكيان الرئيسى لحضارة المسيحية الأرثوذكسية، وغصينها فى روسيا، حضارة المجتمع الإسلامى، حضارة المجتمع الهندى، الكيان الرئيسى من مجتمع

(*) راجع توينبى، نفس المصدر السابق، ص ٤٠١ - ٤٠٥.

الشرق الأقصى فى الصين، وغصينه فى اليابـان، ثم الحضـارات الثلاث المتعطلـة للبولونيزيين(*)، والاسكيمو والبدو.

ويبدى استقصاء هذه الحضارات أن مجتمعى البدو والبولونـيزيين، همـا الآن فى سكرة الموت. وأن سبعاً من الثمانى الباقية هــى جميعهـا – بدرجـات متفاوتـة – تحت تهديد: إما الابادة أو الاندماج فى المجتمع الثامن أى الحضارات الغربية، وثمة فضلاً عن ذلك مـالا يقل عـن سـت مـن هـذه الحضـارات السـبع(**)، تحمل فعـلاً امارات الانهيار والانحدار صوب التحلل(***).

ويمكن اجمال طبيعة الانهيار الحضارى فى نظر توينبى فـى ثـلاث نقـاط: أولها اخفاق الطاقة الإبداعية فى الأقلية المبدعة، وعندئذ تتحول تلك الأقلية – التـى كانت تفتن بها الغالبية فتحاكيها فتسير فى طريقها إلى الارتقاء بفضل هذه المحاكـاة – إلى أقلية مسيطرة تسعى إلى الاحتفاظ بمركز لم تعـد جديـرة بـه، باستـخدام القـوة ويحـدث ذلـك التغير فـى طـابع العنصـر الحـاكم انشـقاقاً فـى البروليتاريـا الداخليـة والبروليتاريا الخارجية(****).

أما ثانى هذه النقاط فيتمثل فى ثورة الغالبية المحكومة (البروليتاريا الداخلية) على طغيــان الأقليـة الحاكمـة بسـحب ولائهـا، والعدول عن محاكاتها بعد قصـور طاقتها الإبداعية . ويتمثل ثالث هذه النقاط فى فقدان الوحدة الاجتماعية فى المجتمـع بعد فقدان الثقة بين أقلية المجتمع الحاكمة وأغلبيته المحكومة.

(*) هى حضارة قامت فى جنوب شرق المحيط الهادى أسسها سكان جزيرة ايستر من ذوى الشكل البولينيزى. انظر: توينبى، الجزء الأول من " مختصر" ص ١٣٧، ٢٧٦ أما بقية الخمس حضارات المتعطلة فهما العثمانيون والاسبرطيون.

(**) الاستثناء هو حضارة الاسكيمو التى تعطل نموها ابان طفولتها.

(***) راجع: توينبى الترجمة العربية للمختصر، الجزء الأول ص ٤٠٩ وما بعدها حيث يرى توينبى أن الحضارات الست الغير غربية والتى ماتزال تعيش حتى الآن قد تصدعت داخليـاً قبل أن تتحلل بفعل هجوم الحضارة الغربية عليها من الخارج.

(****) يقصد توينبى بالبروليتاريا الداخلية طبقة عامة الشعب فى المجتمع ، أما البروليتاريا الخارجية فهى الشعوب التى تحيط بذلك المجتمع.

وهكذا فإن توينبي يرى – على عكس أولئك الذين يرون حتمية الفناء لعوامل متعددة(*) – أن المجتمع هو الذى يجلب على نفسه عوامل الانهيار قبل ان يجلبها عليه غزو خارجى ، تماماً كالمنتحر الذى اعتدى عليه خصم له عقب شروعه فى الانتحار فجاءت وفاته نتيجة ما أصابه به خصمه، إن أقصى ما يفعله الغزو الخارجى هو توجيه ضربة قاضية إلى مجتمع يلفظ أنفاسه الأخيرة. وهذا هو سبب انهيار الحضارات التى اندثرت ولم تقم لهم قائمة. أما حدوث العدوان الخارجى على مجتمع فى مرحلة نموه فإنه يشكل تحديا يستثير طاقاته الكامنة وعوامل الإبداع فيه.

ويرى توينبى أن الانهيار يعقبه تحلل يصيب الحضارات ، إلا أن توينبى يطلق على التحلل اسم التحجر. وهذا التحلل أو التحجر أوضحه من خلال الحضارة المصرية القديمة.

فإنه بعد انهيار المجتمع المصرى تحت العبء الجسيم الذى فرضه عليه بناة الأهرام، وبعد أن اجتاز هذا المجتمع مراحل الانحلال الثلاث أى : عصر اضطرابات – دولة عالمية – فراغ، نجد هذا المجتمع المشرف على الموت بشكل واضح، يرتحل بغتة – عكس المنتظر – فى اللحظة التى كاد يستكمل خلالها سير حياته، بيد أن المجتمع المصرى أبى عند هذه اللحظة أن يموت، ومضى يضاعف فترة حياته، وإذا ما حسبنا مقياس زمن المجتمع المصرى لحظة رد فعله الإستثارى ضد الغزاة الهكسوس فى إبان الربع الأول من القرن السادس عشر قبل الميلاد، حتى طمس آخر معالم الثقافة المصرية فى القرن الخامس الميلادى، نجد أن فترة الألفى سنة هذه تبلغ استدامتها مجموع طول ميلاد المجتمع المصرى مع ارتقائه وانهياره، الجانب الأعظم من فترة إنحلاله . وتحسب هذه الفترات مجتمعة، من

(*) فقد رأى بعض المفكرين الوثنيين والمسيحيين القدامى أن مبعث انهيار الحضارة تشيخ الكون، بينما اعتنق اشبنجلر فكرة أن المجتمعات كالكائنات الحية يسرى عليها الفناء، ورأى أفلاطون فى طيماوس أن التاريخ يكرر نفسه أى أن التاريخ أجدر بصفة عامة أن يكون " إعادة أحداث" منه ايراد سير، والبعض الآخر رأى أن انهيار الحضارة، يأتى من العدوان الخارجى الشديد. راجع توينبى، الجزء الأول ، الفصل الرابع عشر، ص ٤١٤ – ٤٢٧.

تـاريخ إعـادة توكيـد المجتمـع المصـرى نفسـه فـى ابـان القـرن السـادس عشـر قبـل الميلاد، حتى انبعاثه لأول مرة فوق المستوى البدائى، فى تاريخ ما – غير معروف – خلال الألف الرابعة قبل الميـلاد . بيـد أن حيـاة المجتمـع المصـرى فـى غضـون النصف الثانية من بقائه – كانت نوعاً من " الموت فى الحياة" . وفـى خـلال هـاتين الألفى سنة اللتين تعتبران زائدتين عن المقدر فـى حيـاة المجتمـع المصـرى، أخـذت حضارته التى حفلت حياتها الجارية بالحركة والمعنـى، تتباطـأ فـى فتـور وتعطـل . وفى الواقع عاش المجتمع المصرى بفضل صيرورته متحجراً.

ويعتبر توينبى ميزان التحلل الحضارى فـى انقسـام الجسـم الاجتمـاعى إلـى: أقلية مسيطرة – بروليتاريا داخلية – بروليتاريا خارجية(*).

فاما الأقلية المسيطرة فإنها تلك الطبقـة المبدعـة التـى كـانت أغلبيـة المجتمـع تقتـدى بهـا وتحاكيهـا وتقتفـى أثرهـا فـى طريـق الارتقـاء لكنهـا تحولـت إلـى أقليـة مسيطرة بعد أن فقدت طاقتهـا الإبداعيـة وأمـا البروليتاريـا الداخليـة فإنهـا الجمـاهير التى باتت تحكمها الأقلية المسيطرة.

لكن قبل هذا التحليل لكيفية تحلـل الحضـارة، تسـاءل توينبـى عـن كيـف تفقد الأقلية المبدعة مقومات ابداعها حتى تستحيل إلـى أقليـة مسـيطرة أو بعبـارة أخـرى كيف ينتفى التناسق بين الأجزاء التى تؤلـف مجمـوع المجتمـع بأسـره، وكيـف يفقد المجتمع تقرير المصير بسبب انتفاء هذا التجانس؟

(أ) خمر جديدة فى قوارير عتيقة(**) :

يجب – من الناحية المثالية – على كل طاقة اجتماعية جديدة تطلقها الأقليـات المبدعة (من رجال الفكر والأنبياء) ، أن توجد نظماً جديـدة تسـتطيع بواسـطتها أن

(*) انظر فى تفصيل هذا الميزان للتحلل الحضارى ما كتبه توينبى فى الباب الخامس فـى الفصلين السـابع عشـر والثامن عشر من " المختصر" الترجمة العربية ، ص ١٤٣-١٤٩.

(**) اقتبس توينبى هذه العبارة من الاصحاح التاسع آيتا ١٦، ١٧ (الترجمة العربية لإنجيل متى)، ونصها: " ولا يجعلون خمراً جديدة فى زقاق عتيقة لئلا ينشق الزقاق فالخمر تنسكب والزجاج يتلف بل يجعلون خمـراً جديـدة فى زقاق جديدة فتحفظ جميعاً"

انظر :

Toynbee: op. Cit.Iv. ch. 16

تؤدى رسالتها. ولكنها تنجز عملها فى الواقع باستخدام النظم القديمة فى غير ما خصصت له، أكثر مما تنجزه باستخدام النظم الجديدة، وهذه النظم القديمة من طبيعتها أن تقاوم الجديد مما يؤدى إلى تفكك النظم أو فقدان وجه الإبداع والأصالة فيه.

ومن أمثلة ذلك أن التصنيع هو نظام جديد كفيل بإسعاد ورخاء المجتمع قد صيغ فى نظام الرق الإقطاعى فأصبح العمال فى النظام الرأسمالى كالرقيق فى النظام الإقطاعى فضاع معنى التقدم فى التصنيع، كذلك الثورة الصناعية قد ارتبطت بالتوسع الخارجى والاستعمار وهذه نزعة بربرية رجعية. وديمقراطية التعليم نظام جديد، ولكنه ارتبط فى بعض الدول بالنزعة القومية فاستحال إلى عنصرية وانبعث عنه أنظمة دكتاتورية كالفاشية والنازية حتى الأديان بما فيها من سمو روحى قد صيغت فى الطور التالى لنشأتها فى قالب قديم من التعصب، واليهودية أوضح مثال على ذلك ، فلقد ارتقى شعب مملكتى إسرائيل ويهوذا إبان فترة تاريخية فى طفولة الحضارة السوريانية وبلغ الذروة فى عصر أنبياء بنى إسرائيل بفضل عقيدة التوحيد، ولكن ترك اليهود لأنفسهم العنان كى يستهويهم وهم اعتبار السمو الروحى موقوفاً عليهم وامتيازاً لهم وحدهم بموجب عهد أبدى من إلههم " يهوه" فظنوا أنفسهم شعب الله المختار، فإذا بالروح اليهودية وما انطوت عليه من تعصب مقيت تناقض تماماً ما بشر به أنبياء بنى إسرائيل وأضلهم هذا الوهم فانحرفوا إلى ما قادهم إلى العقم الفكرى والتحجر الحضارى(*).

(ب) آفة الإبداع عبادة الذات الفانية:

يظهر التاريخ أن الجماعة التى تستجيب إلى تحد واحد، نادراً ما تستجيب بنجاح إلى التحدى التالى. فالمبدع أن رفعته الجماهيرإلى أسمى مكان يجد نفسه عاجزاً عن من مواصلة الإبداع. إن سر توفيقه فى المرحلة الأولى أصبح يشكل عقبة فى الاستمرار فى الإبداع، تتجدد الظروف وليس لديه ما يقدمه للجماهير إلا أن يستعيد لهم مواقفه السابقة. بينما الاحتياجات متجددة وهو غير قادر على أن يقدم

(*) انظر: توينبى، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الثانى الذى نشرت ترجمته عن الجامعة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م، ص ٨-٥٢د وكذلك: انظر : أحمد صبحى، فى فلسفة التاريخ، ص ٢٧٢، ٢٧٣.

لهم إبداعاً جديداً، ليس هذا فحسب بل هو يقاوم ظهور مبدع جديد من الجيل الثـانى. وهكذا يصبح المبدع فى الطور الأول فى طليعة معارضى من يحتمـل قيامـه بالاستجابة الناجحة فى الطور الثانى.

فليس من الأمور العاديـة أن تنهض أقلية بمفردها بعث استجابات إبداعيـة لتحديين متعاقبين أو أكثر فـى تـاريخ حضـارة مـن الحضـارات . ويضـرب توينبـى لذلك أمثلة كثيرة، فإن المسيح تنبذه – فى دوامة العهد الجديد – أولئك اليهـود الذيـن هرعوا إلى المقدمة قبل ذلك ببضعـة أجيـال متحمسـين للعهد القديـم ، وقد تزعمـوا ثورة اليهود الجريئة ضد زحف الهلينية الظافر.

فآفاقه الإبداع إذن: من المبدع جمود، ومن الجماهير افتتـان وعبـادة، إن الجماهير التى تركت عبادة الأوثان بفضل المبدع لـم تتركها إلـى عبـادة اللـه الحق وإنما لعبادة محطم الأوثان أو بالأخرى عبادة ذات فانية.

وليس ذلك فى مجال الأديان فحسب وإنما فـى سائر المجـالات، تـوارى المبادئ خلف الأشخاص وتقديس هؤلاء بدلاً من اعتناق المبادئ سر قداستهم (*).

(جـ) آفة الإبداع: عبادة النظام الفانى:

قد ينجح نظام سياسي معين فـى تحدى معين، ولكـن هـذا النجـاح فـى ذلـك التحدى لا يستمر بالنسبة لتحديات أخرى، لذلك يجب التخلى عـن ذلك النظام إذا مـا أدى دوره وإلا تحول الأمر إلى عبادة لذلك النظام الفانى.

وقد دلل توينبى على ذلك من خلال المجتمع الهلينى الذى تـردى فـى شـرك عبادة نظام دولة المدينة فى المراحل الأخيرة من حياته ، بينما نجا منه الرومان.

وأيضـاً تسبب قيـام " شبح" للأمبراطوريـة الرومانيـة فـى انهيـار مجتمـع المسيحية الأرثوذكسية. ويسوق توينبى الكثير من الأمثلـة علـى التـأثيرات المعوقـة لعبادة الملوك، كما كان يحدث فى مصـر القديمـة مـن تقديـس لـهم وأثـر ذلـك علـى

(*) انظر: توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثانى من الترجمة العربية، الفصل السادس عشر، ص ٥٤ وما بعدها.

انهيار الحضارة المصرية، وكذلك التأثيرات المعوقة لعبادة المجالس النيابية والطوائف الحاكمة، سواء كانت بيروقراطية أو نظام قساوسة(*) .

(د) آفة الإبداع: عبادة أسلوب فنى:

تبدى التفسيرات الخاصة بالتطور البيولوجي أن الأسلوب الفنى، الكامل أو التكييف المكتمل لبيئة ما غالباً ما يدل على أنه طريق مغلق، وأن الكائنات الأكثر " تجريبية: تبرهن على طاقتها الحيوية مثال ذلك أن البرمئيات إذا ما قورنت بمعاصريها من الزواحف الهائلة تعتبر كذلك أنجح.

ونجد ذلك أيضاً فى المجال الصناعى، فنجاح جماعة معينة فى المراحل الأولى لأسلوب فنى جديد يجعلهم أبطأ من غيرهم فى استخدام أسلوب فنى آخر.

وينسحب ذلك أيضاً على مجال التكنولوجيا الحربية ، حيث يفتن الجيل القديم بما كان سر تفوقه وتقدمه المادى وانتصاره الحربى افتتاناً يؤدى به إلى الجمود عنده وعدم تطويره مما يؤدى إلى تفوق خصمه عليه. فلقد خلد المماليك فى مصر نفس الأسلوب الحربى القائم على الفروسية بعد أن هزموا الصليبيين وأسروا لويس التاسع وانتصروا على التتار، مما أدى إلى فشل تكتيكهم الحربى أمام المدافع التى نصبها نابليون.

وهكذا فإن آفة الإبداع فى مجال التكنولوجيا تسير على هذا النحو: اختراع يؤدى إلى النكبة والهزيمة(**) .

(هـ) انتحارية النزعة الحربية:

قدمنا فيما مضى ما صوره توينبى على أنه تفسيرات لعبارة " استلقاء المرء على مجاذيفه " أو اعتماد المبدع على ما أبدعه وعدم تصوره لما يبدعه غيره وما يتفوق به غيره عليه. وتلك تعتبر فى نظر توينبى الطريقة السلبية للاستسلام لآفة الإبداع.

(*) نفسه، ص ٦٩-٨٤.

(**) توينبى ، نفس المرجع، ص ١٠٢ وما بعدها.

وهو يحاول أن يحدثنا الآن عن الشكل الايجابى للانحراف الذى عبرت عنه صيغة يونانية تعنى : التخمة، السلوك الأحمق، الدمار.

وتعتبر النزعة الحربية مثالاً واضحاً على ذلك، فالتوسع الحربى يعبر عن تدهور داخلى فى المجتمع كما أن قيام الإمبراطوريات تغطية على حالات اضطرابات وإخماد لسخط الجماهير ونقمتها. والباعث السياسى للحرب يتسق مع الباعث السيكولوجى إذ أن النزعة الحربية تعبير عن شهوة التغيير، إنها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الأفراد نفوساً بشرية كقرابين.

ومع ذلك لازمت الحروب تاريخ الحضارات، غير أن هذا التلازم، لا يحول دون إدانتها سواء على المستوى الفردى أو الجماعى، السيكولوجى أو السياسى، أما على المستوى الفردى السيكولوجى فهى مظهر اخفاق النفس البشرية فى الارتفاع إلى المستوى الإنسانى اللائق بالإنسان. فالنصر يثير فى قواد الحروب شهوة التمادى فى العنف كالنمر الذى يتذوق لحم البشر فيفضله على غيره ويصبح من آكلى لحوم البشر فهؤلاء القادة تعميهم شهوة التوسع عن ضرورة اغماد السيوف التى شهروها وعن مراعاة حرمة الشعوب الآمنة. لكن الذى يشهر السيف دائماً بـه يموت.

أما على المستوى السياسى أو بالأحرى التاريخى، فإن الدول التى قامت على أسس حربية قد أدت بها هذه النزعة إلى الفناء، فناء الانتحار لا الموت الطبيعى حتى وإن حققت فى بادئ الأمر انتصارات مثيرة. والأمثلة على ذلك كثيرة منها: إسبرطة والدولة الآشورية ومجتمع التتار(*).

(٥)

ثالثاً: النظر إلى التاريخ من خلال الدين :

بعد أن انتهى توينبى من تحليله لعوامل بناء الحضارات ثم عوامل انهيارها وانحلالها وكيفية حدوث الإنهيار وهذا التحلل، بدأ يبحث فى شأن الدول العامة

(*) توينبى، نفس المرجع، ص ١٠٢ وما بعدها.

الشاملة اذ اعتبر أنها ذات نطاق واسع من الحضارات وإن احتوتها. وقرر أن ثمة ثلاث مظاهر بارزة لتلك الدول العالمية:

الأول : تنبعث الدولة العالمية بعد انهيار الحضارة لا قبلها، وتتولى الدول العالمية تحقق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعية، ولايعتبر قيامها بشيراً بهدوء الحال واستقرار أوضاع الجسم الاجتماعى.

الثانى: تنبعث الدولة العالمية عن الأقلية المسيطرة، والأقلية المسيطرة هى الأقلية الحاكمة بعد أن فقدت طاقتها الإبداعية. فخسرت ولاء الجماهير المحكومة واعجابها.

الثالث: يعتبر انبعاث الدولة العالمية محاولة لم الشعث إبان التحلل.

وإن نظرنا إلى هذه المظاهر مجتمعه تطالعنا صورة للدول العالمية والتى تبدو من الوهلة الأولى غامضة ومبهمة، هى ظواهر تحلل اجتماعى، اذ بها فى نفس الوقت محاولات لكبح جماح هذا التحلل والتغلب عليه. فالدول العالمية يفرضها بناتها، ويتقبلها رعاياها دواء شافياً لجميع أوجاع عصر الاضطرابات، وهى وفقاً للتعبير السيكولوجى نظام يرنو إلى تحقيق الوفاق الاجتماعى والمحافظة عليه. وهى دواء ناجع لداء يتمثل فى بيت انقسم على نفسه انقساماً يحصد الجانبين على السواء، ولذلك فإن مواطنى تلك الدول إذ يعتبرونها الهدف الذى تهدف إليه جهود البشر ليعكفون على تقديسها واعتبارها كائناً خالداً.

بيد أن التاريخ أظهر فى جميع الحالات بلا استثناء أن الدولة العالمية ليست الهدف الحقيقى الذى ترمى إليه جهود البشرية، إذ أنها لم تتمخض إلا عن سلام وهمى.

ومع ذلك فقد عادت الدولة العالمية بمنافع لها أعظم القدر والأهمية فى التاريخ بفضل مالها من نظم مواصلات ومستعمرات ولغات وقوانين وتقاويم

وخدمات مدنية ونقود وعملات، وكذلك حقوق المواطنين بدرجة أقل من الاستفادة، لأن حقوق المواطنة لم تتحقق بشكل أكمل فى ظل تلك الدول(*) .

وفى غمار عصر الاضطرابات أيضاً تنبعث الأديان العالمية، ولقد قرر توينبى أن تلك الديانات العالمية اليوم أربعة، هى :المسيحية، والبوذية، والهندوكية، والإسلام(**) .

ورأى فى معالجتهن جميعاً كأنماهن متعادلات روحياً ، وأن أية واحدة منهن ليست تامة ولا بالغة الكمال ، ولكن مع اتصاف كل منها بنواح مميزة من نواحى جهاد الإنسان الروحى، فهن يعبرن عن تنوع الطبيعة البشرية، وكل تشبع حاجة بشرية اتسع مجال ممارستها وخبرتها. وقد أوجدتهن جميعاً البروليتاريات الداخلية لمجتمعات أصابها الانحلال.

ولكن يتساءل توينبى تساؤلاً وجيهاً هنا وهو: كيف تأتى للهندوكية والبوذية والمسيحية والإسلام - منفصلين عن بعضهم بعضاً - أن يحرزوا مزيداً من التقدم والازدهار فى عالم بات متحداً على نطاق واسع؟

ويجيب على هذا بأن الباحثين عن ضياء الروح فى العصر الحديث يرهقهم ذلك الصراع بين القلب والعقل، ولا حل لهذا الصراع إلا بمزيد من الدفع الروحى للنفوس البشرية. وظاهر أنه قد أصبح للحقيقة فى العصر الحديث أسلوبان فكريان يدعى كل لنفسه الحق المطلق، ولكن يجافى أحدهما الآخر، هذان هما: الوحى النبوى والعقل الفلسفى، ويقرر توينبى أنه لايجد ازاء هذا الموقف إلا بديلين فحسب، فإما أن يتمكن أسلوبا الحقيقة من التوفيق بينهما، أو أن يصارع أحدهما الآخر حتى يصرعه فيتم له إخراج خصمه من الميدان.

(*) انظر ماكتبه توينبى عن الدولة العالمية فى " مختصر دراسة التاريخ"، الجزء الثالث الذى ترجمه إلى العربية فؤاد شبل وراجعه محمد شفيق غربال وأحمد عزت عبد الكريم، ونشرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٦٤م، ص ٣ - ١٣٤ من الباب السادس.

(**) لاحظ أن توينبى يغفل اليهودية لأنه لا يرى أنها ديانة شاركت فى أى حضارة من الحضارات العالمية.

وإذا كان العلم قد انتصر على الدين فى البلاد المتحضرة، فإن هذا الانتصار يعتبر كارثة لا على الدين وحده ولكن على العلم كذلك ، فإن كلا من الدين والعقل ملكة جوهرية من ملكات الطبيعة البشرية.

فالحق أن سيطرة الإنسان على الطبيعة المادية – التى منحها العلم للإنسانية – هى أقل أهمية للإنسانية – إلى أقصى الحدود – من أهمية علاقاته بنفسه، وبإخوانه البشر وصلته بالله[*] .

فما كان ليتأتى للعقل البشرى أن يجعل من الإنسان سيداً على العالم لو لم يوهب سلفه فى المرحلة السابقة على الإنسانية، القدرة على التحول إلى حيوان اجتماعى، ولكن الإنسان البدائى لم يرتفع إلى ذلك النبع الروحى بحيث يستطيع أن يتعلم ويأخذ من هذه المقومات الاجتماعية التى تكون الظروف التى لاغنى للإنسان العامل عنها كى يؤدى الأعمال القائمة على التعاون والتآزر. ولقد أثار العلم الحديث قضايا معنوية بالغة الأهمية، ولكنه لم يشارك فى إيجاد حلول لها وما كان فى وسعه أن يفعله.

والواقع – كما يرى توينبى – أن أهم الأسئلة التى ينبغى للإنسان الإجابة عنها ليس للعلم فيها قول فصل . وهذا هو الدرس الذى سعى سقراط إلى تعليمه وقتما نبذ دراسة علم الطبيعة بغية نشدان الاتحاد مع الطاقة الروحية التى تعلن عن الكون وتحكمه.

ويرى توينبى أنه لن تتحقق للبشرية وحدتها المرتجاة من غير مشاركة الله، فلو أسقطت المرشد العلوى من اعتبارها لاندفع الإنسان إلى الفتنة والتنافر، وهو ما يجافى طبيعته القائمة على الألفة وحسن المعاشرة، ولعذبه ذلك الشعور من العناء الكامن فى نفسه بحكم كونه كائناً اجتماعياً.

(*) قارن ذلك بما قرره محمد اقبال فى كتابه " تجديد التفكير الدينى فى الإسلام" الترجمة العربية للأستاذ عباس محمود ومراجعة عبد العزيز المراغى ود. مهدى عـلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م، الفصلان الأول والثامن.

ذلك العناء الذى يزداد حدة كلما ازداد الإنسان قدرة على أن يرتفع بحياته إلى تحقيق الاحتياجات المعنوية لطبيعته الاجتماعية طالما سعى الإنسان أن يلعب دوره فى مجتمع نبذ الإله الواحد.

وهذا العناء ناجم عن أن الجهد الاجتماعى الذى يبذله المرء ليستكمل ذاته يتعدى بمراحل حدود حياته على الأرض زماناً ومكاناً. وعلى هذا تكون التاريخ عند كل امرىء يشارك فيه - على حده - مجرد حكاية يرويها أبله، لكن هذا الشىء الذى لامعنى له يكتسب معنى روحانياً عندما يكشف المرء فعل الإله الواحد الحق(*).

وعلى هذا النحو قد تكون الحضارة - أية حضارة - ميداناً للدراسة مفهوماً بعض الوقت. الا أن ملكوت الله هو ميدان العمل الوحيد المسلم به أخلاقياً.

ويضيف توينبى أيضاً أن الأديان تهيىء للنفوس البشرية اكتساب رعوية ملكوت الله - هذه الدولة الإلهية - على الأرض، فيتاح للإنسان - من ثم - المساهمة بقسط غاية فى الضآلة فى سير التاريخ الدنيوى. وهو قسط يكفل له تأدية دوره على الأرض، ولكن على اعتبار أنه مساعد إرادى لإله يضفى سلطانه على جهود الإنسان لتأدية رسالته على الدنيا، يضفى عليها قيمة ومعنى ربانيين.

(٦)

مستقبل الحضارات:

تحدث توينبى باستفاضة عن التلاقى بين الحضارات والتصادم بينهما، وقد تحدث بداية عن التلاقى المكانى الذى أوضحه بالنظر إلى منطقتين صغيرتين هما: حوض نهرى سيحون وجيحون، وكانت هذه المنطقة التى نشأت فيها حضارات

(*) وهذا هو السبب الذى دفع توينبى إلى دراسة التاريخ، وتلك كانت الغاية من وراء ما كتب حول التاريخ. راجع الخاتمة التى ذكر فيها توينبى نفسه ذلك فى الباب الثالث عشر، الفصل الرابع والأربعون، ص ٤٣٣ وما بعدها، وأيضاً الجزء الرابع من الترجمة العربية لمختصر دراسة التاريخ وانظر نص هذا الحديث فى الجزء الثالث من الترجمة العربية ص ١٩٣.

وتلاقت فيها أخرى وتصادمت فيها أيضاً، وهذه المنطقة هى مسقط رأس البوذية المهايانانية على الصورة التى انتشرت بها فى عالم الشرق الأقصى.

أما المنطقة الثانية فهى منطقة سوريا (وهى ذات معنى أوسع من سوريا الحالية) التى تعاقبت عليها حضارات وتصادمت فيها مصادمات كثيرة، حيث تبلورت الديانة المسيحية فى الشكل الذى انتشرت به فى العالم . كما انبعثت اليهودية فى فلسطين (سوريا الجنوبية بتعبير توينبى). وإذا اعتبرنا الحجاز امتداداً لسوريا صوب الجنوب، لأمكن إدخال الإسلام فى نطاق العقائد الدينية التى ظهرت فى تلك البقعة.

وترتب على ذلك التلاقى بين الحضارات - كما يقرر توينبى - أن كلا من هاتين المنطقتين الحاملتين للاشعاع الدينى قد دخلت فى نطاق الدول العالمية التى انتظمت فى عدد من الحضارات المختلفة. وهذا التمازج الضال بين الحضارات فى هاتين المنطقتين يفسر التركيز الغير عادى - داخل حدودهما - كمواطن انبعاث الأديان العليا(*) .

وتحدث توينبى أيضاً بعد ذلك عن المصادمات بين الحضارات المتعاصرة من خلال حديثه عن تلاقى الحضارة الغربية الحديثة وروسيا وكذلك تلاقيها مع الكتلة الرئيسية من العالم المسيحى الأرثوذكسى وكذلك تلاقيها مع العالم الهندى ثم مع العالم الإسلامى ثم مع حضارة الشرق الأقصى والحضارة الأمريكية الوطنية الأصلية.

وكان بهذا التلاقى ما به من مآسى التلاقى بين المتعاصرين. ومن خلال ذلك نستطيع أن نستكشف حديثه عن مستقبل وحاضر أهم الحضارات.

(*) راجع توينبى، الترجمة العربية له " مختصر دراسة التاريخ" الجزء الثالث، الباب التاسع، الفصل الثلاثون والفصلين الحادى والثلاثين ، ص ٢٦٥ وما بعدها.

(أ) مستقبل الحضارة الإسلامية:

أشرنا من قبل إلى أن الإسلام كان وحده الاستجابة الناجحة التى قام بها المجتمع السوريانى رداً على تحدى الهلينية، فقد أمكنه طردها من العالم السريانى، ثم زود هذا المجتمع بالديانة الإسلامية التى هى من صلبه فأمكنه بعد خمود الحيوية فى الحضارة السريانية أن يطرد شبح الفناء الذى أرقها، فاستعادت ثقتها بأنها لن تكون حضارة عقيمة، بل أصبح الإسلام هو الشرنقة التى خرج منها فيما بعد المجتمعان الجديدان العربى والفارسى سليلاً الحضارة السريانية(*)

ولقد قام الإسلام بفضل خاصيتين فيه بسد حاجة المجتمع العربى فى شبه الجزيرة العربية هما التوحيد فى الدين والنظام فى الدولة. ولقد مر بمرحلتين: مرحلة دينية خالصة تجسدت فيها قوة الإسلام، ثم مرحلة سياسية دينية بعد إنشاء دولة فى يثرب واتساعه بعد ذلك خارج حدود شبه الجزيرة العربية، ويرى توينبى فى هذه المرحلة بداية انحدار الحضارة الإسلامية تبعاً لنظريته فى أن الحرب والتوسع العسكرى بداية الانهيار.(**) ولقد شكلت الحضارة الإسلامية آنذاك تحديا للحضارة المسيحية الأوروبية فى امتدادها إلى أسبانيا من جهة ثم أجزاء من شرق

(*) انظر

Toynbee: civilization on Trial, Ch. X,p 184

وللكتاب ترجمة عربية بعنوان "الحضارة فى الميزان " للأستاذ أمين محمود الشريف، نشر مطابع عيسى الحلبى بالقاهرة، بدون تاريخ.

(**) الحق أن رأى توينبى ذاك لا يعبر عن وجهة نظر تاريخية موضوعية بقدر ما يعبر عن وجهة نظر دينية مسيحية إذ إنه يرى أن النبى محمد (ﷺ) لو ظل داعية للإسلام كدين فقط ولم يهتم بالسياسة والتوسع لكان أفضل، وهذا الرأى يرجع إلى المسيحية التى تفصل بين الدين والدولة، ولا يحق لتوينبى بالقطع أن يتحدث عن الإسلام من خلال المسيحية - أو كما قال فون جرونبوم - أنه لا يحق لتوينبى أن ينظر محمد من خلال المسيح راجع هذا فى كتاب:

The Intent of Toynbee's History

فى المقالة التى كتبها فون جرونبوم من بين مقالات هذا الكتاب بعنوان:

Toynbee 's Concept of Islamic Civilization.

نقلاً عن د. أحمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ، ص ٢٨٥.

أوروبا على أيدى العثمانيين من جهة أخرى، لذلك حدثت تحديات عنيفة خلال العصور الوسطى من الحضارة الأوروبية الحديثة، فلقد غيرت تغييراً شاملاً حياة الناس وأفكارهم ومشاعرهم بل وحياتهم الاجتماعية من نظام الزوجة الواحدة إلى تحرير المرأة. ولاشك أن المؤرخ الأوروبى المعاصر الواعى وربما المؤرخ الذى يعيش عام ٢٠٤٧ سيذكر التحدى الأوروبى لحضارات الشرق على أنها أهم ظاهرة فى العصر الحديث.

ولكن ماذا كان رد فعل العالم الإسلامى على ذلك أو بعبارة أخرى ماذا كانت استجابة الإسلام لذلك التحدى الغربى؟

لقد تمثلت الاستجابة فى مظهرين هامين شملا العالم الإسلامى كله هما:

١- مظهر التزمت **Zeulotism** وهذا يبدو فى أنه بمجرد أن واجهت بعض الدول الإسلامية تحدى الحضارة الغربية بتفوقها العسكرى والتكنولوجى والاقتصادى تقوقعت على نفسها متخذة من الدين درعاً لها يقيها من العدوان الخارجى. وقد تمثل ذلك فى الحركات الوهابية فى نجد والحجاز والسنوسية فى ليبيا والمهدية فى السودان، والأسرة الحميدية فى اليمن. ويلاحظ أن هذه الحركات قد ظهرت فى مناطق قاحلة - عدا المهدية فى السودان فقد كانت فى ظل النيل - ولم تكن هذه المناطق تهم الغرب الأوروبى قبل اكتشاف البترول.

٢ - مظهر التشكل **Herodianism** حيث يجد المتشكل أن أفضل وسيلة لحماية نفسه من الخطر أن يتعرف على سر تفوق عدوه فيطرح جانباً وسائل الحرب التقليدية وتراث الماضى ليقتبس مظاهر الحضارة المتحدية له ويحاول التشكل بها. وقد بدا ذلك واضحاً فى محاولة التشكل التى أحدثها محمد على فى مصر . ومصطفى كمال أتاتورك فى تركيا. ومن الملاحظ أن كلا من مصر وتركيا ملتقى طرق عالمية وتيارات فكرية أجنبية ومن ثم فهى مناطق جذب للحضارة الأوروبية.

ولكن الملاحظ أن هاتين الاستجابتين فاشلتان، فالاستجابة الأولى لم تقدم طاقات خلاقة صادرة عن روح أصيلة، فهى لم تزد عن كونها راسب حضارى

متحجر من حيث الطاقة الحيوية. وكذلك فالاستجابة الثانية قد تنجح بعض الوقت لكن نجاحها خارجي لأنها لن تقدم إسهاماً إبداعيا في تيار الحضارة القائمة فهي عملية تقليد لا إبداع، ولن تزيد عن مجرد رفع المستوى الاقتصادي بوسائل غربية بدلاً من أن تستثير في النفوس طاقات خلاقة مبدعة.

إن إخفاق المتزمتين كإخفاق المماليك حينما واجهوا مدافع نابليون بالدرع والرمح فكان الهلاك مصيرهم المحتوم. أما إخفاق المتشكلين فمن نوع أخفاق مبتدىء في الفروسية في امتطاء جواد جديد اذ يهوى به ويجرفه التيار إلى موت محتوم. فقد مر على حركة التشكل أكثر من قرن في مصر ونصف قرن في تركيا. ولكن النتيجة جاءت عقيمة في البلدين. ولعل أهم أسباب إخفاق حركة المتشكلين تداعى الاستجابات الفاشلة لأنهم يصطدمون دائماً مع المتزمتين وكانوا أقسى ضراوة في معاملة مواطنيهم من الأجانب، فقد تمثل ذلك واضحاً في حرب محمد على للوهابيين، وكذلك في قضاء أتاتورك بقسوة على معارضيه من المتمسكين بالدين عام ١٩٢٥م.

ولقد استمرت تلك الاستجابات المتوالية في هاتين الصورتين (تزمت وتشكل) حتى أصبح الحاضر يتقاسمه اتجاهات أهم مظاهرها أن تيار المتشكلين المسايرين للحضارة الغربية أصبح أكثر شيوعاً من تيار المتزمتين، فقد انتشر التشكل في دولة كانت متزمتة مثل أفغانستان والمملكة العربية السعودية واليمن. وكذلك أصبح العالم الإسلامي بعد اكتشاف البترول وبحكم موقعه الجغرافي موطن صراع بين الاتحاد السوفيتي والغرب. وكذلك انتشرت فكرة القوميات كالتركية والايرانية والعربية وقد أصبحت فكرة القومية أكثر جاذبية من فكرة الوحدة الإسلامية.

وعلى أي حال فتوينبي يرى أنه مهما كان من أمر النكبات التي حلت بالعالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر ، فإنه ما إن حل عام ١٩٥٢م في النصف الثاني من القرن العشرين حتى كانت دار الإسلام سليمة الجوهر، فلم ينتقص منها سوى بضع مقاطعات من أطرافها. وأمكن هذا الجوهر انتزاع نفسه من طوفان الإمبريالية البريطانية والفرنسية والهولندية.

وعن مستقبل الحضارة الإسلامية، يرى توينبى أنها حضارة حية ولن يجرفها تيار الحضارة الغربية لأن بها مقومات بقاءها ولن تصبح حضارة متحجرة كبعض الحضارات المتحجرة القائمة اليوم. وإذا ما اعترض الفرد الأوروبى على ذلك فى صلف قائلاً: ماذا ننتظر من فلاح مصر أو حمال اسطنبول؟ فإن ذلك قد قاله جده الاغريقى بعد فتوح الاسكندر الأكبر للسوريان وتبين أنه قول خاطئ، ويضيف توينبى أن الحضارة الإسلامية قد تنافس الحضارة الهندوكية أو بوذية الماهايانا من أجل السيطرة فى المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا.

ولكن يتساءل توينبى عن ماذا يكمن فى الحضارة الإسلامية من طاقات غير قائمة فى الحضارة الأوروبية الحديثة حتى نتوقع لها أن تكون حضارة المستقبل؟ ويرد على ذلك بقوله: أن الحضارة الغربية تحمل فى طياتها التناقض بين الفكر والعمل، بين أفكار المساواة والاخاء والحرية التى ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التى تمارسها الآن بالفعل والتى تشكل خطراً عليها بزيادة وعى الشعوب الملونة، بينما طابع الحضارة الإسلامية الأصيل الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة إذ ارتفعت فى أزهى عصورها فاستطاع أن يصل إلى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد (مثل المماليك وكافور الإخشيدى).

وأمر آخر لايدرك الكثيرون أهميته هو تحريم الخمر فى الحضارة الإسلامية، إذ إن هذا التحريم له قيمة بالنسبة للحضارة، فمن يشاهد عن قرب سكان المناطق الاستوائية يدرك أن توقف نشاطهم راجع إلى شرب الخمر إلى حد كبير . ولقد فشل الإداريون الأوروبيون فى علاج هذه المشكلة لأنها لا تحلها القوانين الوضعية لأن الامتناع عن شرب الخمر لا يتم إلا بوازع دينى(*) .

(ب) اليهودية:

كانت اليهودية كما يرى توينبى - فى الشكل الذى اصطدمت به مع المسيحية الغربية ظاهرة اجتماعية شاذة. إذ يقرر توينبى أنها فصيلة متحجرة من

(*) راجع ما كتبه توينبى فى الجزء الثالث من الترجمة العربية لـ "مختصر دراسة للتاريخ" عن الحضارة الإسلامية، ص ٣٠٧ - ٣١٥ . وأيضاً راجع ما كتبه عن ذلك فى " الحضارة فى الميزان" فى الترجمة العربية مقالة "الصراع بين الحضارات"، وكذلك انظر: أحمد صبحى، فى فلسفة التاريخ، ص ٢٨٥ وما بعدها.

حضارة بادت وانقضت فى كل مظاهرها. فلقد كانت دولة يهودا **Judah** الإقليمية السريانية – وعنها انبثقت اليهودية – واحدة من الطوائف العبرانية، الفينيقية، الآرامية، الفلسطينية. ولكن بينما فقدت الطوائف الأخرى شقيقات طائفة يهودا كيانها – كما فقدت كذلك صفتها كدولة – بفعل المصائب القاتلة التى توالت على المجتمع السورى نتيجة لمصادماته المتعاقبة مع جاريه البابلى والهلينى، فإن هذا التحدى نفسه الذى واجهه اليهود قد استثارهم ليبدعوا لأنفسهم طرازاً طريفاً من الكيان الطائفى. وفى داخل نطاق هذا الطراز الجديد، استعاضوا عن فقدان دولتهم وبلادهم بالاحتفاظ بذاتيتهم – فى صورة تشتت (*) – بين ظهرانى أغلبية أجنبية وفى حكم أجنبى.

وحافظ اليهود على ذاتيتهم بفضل التخصص فى مجالات جديدة من العمل تقوم خاصة على تنمية مهارة خاصة فى شئون التجارة وغيرها من الحرف الحضرية . ويرى توينبى أنه مهما يكن من أمر التسامح الذى ما برح الناس فى الدول الغربية يبذلونه لليهود المقيمين بين ظهرانيهم فإن الفرد المسيحى الغربى مابرح يجابه تضامناً وثيقاً يربط اليهود بعضهم ببعض. كما يواجه طموحاً إلى المطالبة بمزيد من المزايا التى يصبغها المجتمع الموحد فى الغرب على جميع أفراده بما فى ذلك اليهود. لكن اليهود ليسوا على استعداد من جانبهم لمنح غيرهم أية مزايا . فكان أن أصبح الغربيون يضعون اليهود فى منعزل نفسانى. ويجد اليهودى نفسه – عملياً – منبوذا بمختلف الأساليب، وإن كان المجتمع المسيحى الغربى من الوجهة الرسمية يقرر المساواة بين مواطنيه.

وتوينبى اذ يستمر فى تحليله للعلاقة بين اليهود والغرب يتعرض لما أحدثوه من طرد للفلسطنيين العرب والاستيلاء على أرضهم بحجة أنها كانت أرض أجدادهم وفعلوا بالفلسطينيين العرب مثل ما فعل معهم الالمان. ولقد أغفل توينبى

(*) لفظ الانتشار أو التشتت يطلق على اليهود بعد تشتتهم عقب قضاء الرومان على دولتهم فى فلسطين وانتشارهم بين كل شعوب العالم تقريباً.

فارقاً هاماً(*) هو أن الألمان فعلوا ما فعلوه فى وطنهم وضد جماعة شاذة أضرت بقضيتهم إبان الحرب العالمية الأولى، فى حين أن الصهاينة قوم غرباء عن فلسطين وضعهم الاستعمار رأس رمح فى العالم العربى.

ويقرر توينبى بعد ذلك أن تلك التجربة الصهيونية قد أثبتت أن الخصائص " اليهودية " التى طالما ألصقها المسيحيون منذ أمد طويل باليهود المقيمين بين ظهرانيهم، هى حصيلة الملابسات الخاصة التى صاحبت تشتتهم فى أنحاء العالم الغربى، ولا ترجع تلك الخصائص إلى أية خلة عنصرية خاصة موروثة. إن تناقض الصهيونية، أنها تبذل جهدها الشيطانى لتشييد صرح جماعة يهودية لحماً ودماً، مابرحت تعمل بنفس القدر من النشاط لانخراط اليهود فى عالم غربى . مثلما دأب اليهودى الفرد على التطلع إلى أن يصبح بورجوازياً غربياً يهودى العقيدة أو برجوازياً لا أدريا (لا دينيا).

إن اليهودية فى تاريخها عبارة عن تشتت وإن الطبع اليهودى والنظم اليهودى – من ولاء مغرق فى الحذر لشريعة موسى، والتزام تام لقواعد وأحكام التعامل التجارى والمالى – كانت من الأعمال التى جعل منها التشتت اليهودى على مر العصور، طلاسم اجتماعية، منحت هذه الطائفة المتفرقة جغرافياً – قدرة سحرية على البقاء، ولكن يهوداً محدثين اصطبغوا بالصبغة الغربية – سواء انتموا إلى المدرسة الليبرالية(**) أو إلى الصهيونية – خرجوا على هذا الماضى التاريخى. وكان خروج الصهيونية عليه أشد عنفاً مما فعله اليهود مريدو الليبرالية.

إن الصهيونية بنبذها تقاليد " التشتت" اليهودى جملة، لتقيم أمة جديدة مستقرة جديدة على الأرض، على غرار ما فعله الرواد البروتستانت المحدثون من المسيحيين الغربيين الذين أقاموا الولايات المتحدة الأمريكية واتحاد جنوب أفريقيا

(*) نوه إلى هذا الفارق الأستاذ فؤاد شبل بهامش ترجمته العربية لـ " مختصر دراسة للتاريخ" ص ٣٢٦ من الجزء الثالث.

(**) لاتختلف النزعة الليبرالية عن الحركة الصهيونية كثيراً إلا فى أن الأولى أسبق لأنها ارتبطت بعصر الليبرالية الذى ازدهر فى القرن التاسع عشر فى أوروبا وكاد اليهود فيه يذوبون فى المجتمع الغربى باقتباسهم التقاليد الغربية ، وقد جاءت الحركة الصهيونية لنبذ التشتت اليهودى وتحاول جمع الكيان اليهودى فى دولة وقد أسسها هرتزل **Herzl** كقرينة على قلق اليهود من اغلاق الطريق الذى يؤدى إلى استيعابهم.

واستراليا ونيوزلند، أجل أن الصهيونيين بفعلتهم هذه كانوا يدمجون أنفسهم فى الوسط الذى يطلقون عليه " الأممى" (*) وإذا كانوا يقولون بتلقيهم الوحى من أسفارهم، فإن هذا الوحى ليس هو الوحى الذى تلقوه عن شريعة موسى ولا هو وحى الأنبياء، لكنه وحى تلقوه من القصص الواردة فى سفر الخروج ويشوع التى تشجعهم على السلب والنهب واغتصاب أى أرض تدوسها أقدام بنى اسرائيل. فالصهيونية بهذا لم تستلهم شريعة موسى الحقة.

وبهذه الروح اتجهوا فى تحد وحماسة إلى احالة أنفسهم إلى عمال يدويين عوضاً عن عمال ذهنيين، إلى قوم ريفيين عوضاً عن سكان مدن، إلى منتجين عوضاً عن وسطاء، إلى زراع عوضاً عن صيارفة، إلى محاربين عوضاً عن تجار إلى إرهابيين عوضاً عن شهداء.

وقد أظهر اليهود فى أدوارهم الجديدة مقاومة للضغط وصلابة مذهلتين مثلما أظهروه فى أدوارهم القديمة لكن ما تخبئه الأيام للإسرائليين - وهو الاسم الذى يطلقه يهود فلسطين على أنفسهم - رهن بما سيظهره المستقبل وحده. إذ يبدو أن الشعوب العربية المحيطة بهم مصممة على طرد الدخلاء من بين ظهرانيها. وهذه الشعوب العربية فى الهلال الخصيب يفوق عددها عدد الإسرائليين بكثير. فوق هذا فقد أصبحت جميع المسائل عالمية الطابع اذ أصبح الأمر أمر صراع بين الاتحاد السوفييتى وأمريكا على الشرق الأوسط(**) .

لعل توينبى يشير هنا - وقد كتب ذلك قبل عام١٩٥٢م - من طرف خفى إلى امكان أن يسحق اليهود الاسرائليين من العرب والإسلام كما حدث ذلك من قبل بناء على أن اليهود كيان متحجر أمام الإسلام الذى به طاقاته الحيوية الكثيرة. ولكن هل يستمر ذلك التنبؤ الذى كشف عنه توينبى وغيره من المؤرخين فى ظل ما يسمى الآن بحركة السلام؟ لعل ذلك ما يجعلنا نقول مثل ما قال توينبى قبل عام ١٩٥٢ م إن الأمر مرهون بما سيظهره المستقبل وحده.

(*) (الأممى) لقب يطلقه اليهود على سبيل الازدراء على من هم عداهم من البشر.

(**) توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثالث ، الترجمة العربية، ص ٣١٦ - ٣٢٩.

(جـ) مستقبل الحضارة الغربية:

قرر توينبى فيما أشرنا إليه من قبل عن انهيار الحضارات وتحليلها، أن السبب فى كل حالة نوع من الأخفاق فى تقرير المصير. ومداره تفريط المجتمع فى حق نفسه بعزوفه عن توجيه إرادته صوب عمل نافع. ويتمثل هذا التفريط فى ترديه فى التعلق بنوع من الوثنية أقامه هو نفسه لنفسه.

وحينما يطبق توينبى ذلك على المجتمع الغربى، يجده قد سلك مسلك الإنسان الضال العاكف على عبادة بضعة أوثان. إلا أن من بين هذه الأوثان وثناً سادت عبادته الأوثان الأخرى بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية. هذا هو وثن الدولة الإقليمية القومية. ويعتبر توينبى ظاهرة تقديس الدولة الإقليمية إلى حد العبادة بمثابة نذير رهيب للغرب من ناحيتين:

الأولى: إن هذه التعلق الوثنى بالدولة الاقليمية هو العقيدة الدينية الحقيقية للغالبية العظمى لسكان العالم المصطبغ بالصبغة الغربية.

الثانية: إن هذه العقيدة الباطلة هى السبب فى انقضاء أجل ما لا يقل عن الأربع عشرة حضارة – وقد يكون عدتها ست عشرة – من الحضارات الإحدى والعشرين.

وحقاً ما برحت الحرب التى يقتل فيها الأخ أخاه، ويشتد فيها استعمال العنف – وهى نتيجة التعلق بفكرة الدولة الإقليمية – هى إلى أبعد حد أكثر عوامل الفناء شيوعاً، ويرى توينبى أن أزمة المجتمع الغربى روحانية وليست مادية. اذ إنه على الرغم من أنه بلغ الذروة فى تقدمه المادى إلا أنه يحس بجوع روحى. وإذا كانت النفوس الغربية قد استبد بها قلق الفراغ الروحى فألزمها بفتح الباب لشياطين مثل النازية والفاشية وما إليها، فإلى متى تحتمل العيش بدون عقيدة دينية ؟

وهنا يقول توينبى : "أن التائهين فى بيداء المجتمع الغربى قد انحرفوا عن طريق الرب الواحد الذى آمن به أجدادهم. أولئك الذين علمتهم التجربة الواقعية بأن الدولة الإقليمية – مثل الكنائس الطائفية – أوثان تجلب عبادتها الحرب لا السلام.

وهذا ما يجعل التائهين يندفعون صوب التعلق بهدف بديل : هو النظم السياسية الشاذة".

ويرى توينبى أن الإنسان المتأثر بالحضارة الغربية قد استجلب على نفسه الكوارث بتكريسه جهوده لزيادة رخائه المادى وحده. فإن قيض له أن ينشد الخلاص يصبح سبيله الوحيد مشاطرته نتائج جهوده المادية مع غالبية الجنس البشرى، تلك التى لم توفق فى المجال المادى توفيق الإنسان الغربى(*) .

وكل ذلك يعبر عن قلق توينبى على مصير الحضارة الغربية، ولكن هل يمكن إزاحة ذلك القلق على مصير الحضارة الغربية الذى يخيم عليها نتيجة الاعتقاد بحتمية انهيار الحضارات؟

أن توينبى يحاول إزاحة ذلك القلق من خلال اعتقاده أن انهيار بعض الحضارات السابقة لا يعنى ضرورة انهيار الحضارة الغربية، فالقول بحتمية انهيار كل حضارة ليس قضية ضرورية ولكنها ممكنة بمعنى أنه من الممكن أن تتحاشى حضارة ما مصير سائر الحضارات السابقة، وأن العوامل الإيجابية فى إمكان الغرب الابتعاد عن مصير تلك الحضارات أقوى من العوامل السلبية. وتكمن هذه الإيجابية فى الروح المسيحية التى تعارض الحرب وتطالب بالمحبة.

ويحاول توينبى بعث الأمل فى نفوس الغربيين بصدد مصير حضارتهم بعبارات عاطفية أكثر منها عقلية وحصيلة تجارب مؤرخ قدير حينما يقول: لعل العناية الإلهية التى فديت الإنسانية بصلب المسيح تتدخل مرة ثانية لإنقاذ مصير هذه الحضارة بقبس من النور الالهى يهدى المجتمع الغربى إلى الرشد فلا يتردى إلى حرب عالمية ثالثة، وإذا كان ملك الموت سيقبض روح هذه الحضارة بيده الغادرة الباردة يوماً ما فإن شبح الموت لايخيم علينا فى الوقت الحاضر، أن القبس الإلهى

(*) انظر تلخيص فؤاد شبل لفلسفة التاريخ عند توينبى فى مقدمة ترجمته للجزء الرابع من " مختصر دراسة للتاريخ"، ص ٢٣ - ٢٤.

للطاقة المبدعة لا يزال كائناً فينا. وإن قدر لنا احترامه فإن النجوم فى مدارها لتعجز عن إلحاق الهزيمة بنا (*).

ويرى توينبى إنه من الممكن تحاشى حرب عالمية ثالثة لو اتبع نظام متكامل فى السياسة والاقتصاد والدين. فى السياسة بتعاون الجميع من أجل إقامة حكومة عالمية بعد أن تقوم الأمم المتحدة بدورها فى ذلك وإن كان يرى أنه بخبرة أمريكا والاتحاد السوفيتى وأسبقية دولتيهما ولأنهما أعظم الدول الكبرى فإنه يمكنهما تحمل هذه المسئولية، ويرى أن الولايات المتحدة أقرب من الاتحاد السوفيتى فى هذا لأنها تملك أكثر المقومات لذلك وأهم تلك المقومات أنها مازالت أمة لم تلغ الدين وهى أكثر تسامحاً وسخاء(**) .

أما من الناحية الاقتصادية فإن هذه الحكومة يجب أن تعمل بمبدأ وسط بين مبدأى الحرية والفردية حيث الديمقراطية، والاشتراكية حيث العدالة الاجتماعية،أما فى الدين وهذا أهم الجوانب فأن تعلو قيمة الروح على كل القيم المادية.

ولعل تلك النتيجة التى وصل إليها توينبى هى أغرب ما فى نظريته لأنها توضح تناقضه، فعلى حين يرى أن الولايات المتحدة هى ما يمكن أن تقود الدولة العالمية هذه من الناحية السياسية يقرر أن تعمل تلك الدولة العالمية بنظام اقتصادى اشتراكى يراعى حرية الأفراد. ذلك وهو يعلم علم اليقين أن كلا من النظامين الرأسمالى والاشتراكى نقيض للآخر ورافض له.

(**) أحمد صبحى ، نفس المرجع السابق، ص ٢٩٣.

(**) راجع ما كتبه توينبى فى الجزء الرابع من " مختصر دراسة للتاريخ" بعنوان " نحو نظام عالمى للمستقبل " فى الباب العاشر، الفصل الثانى والأربعون، ص ١٩٦ - ٢٠٠.

أهم مصادر الفصل الحادى والعشرين

(١) أرنولد توينبى : مختصر دراسة للتاريخ : تلخيص سومر فيل وترجمة فؤاد شبل،أربعة أجزاء ، نشرة الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٦٤، الطبعة الثانية ١٩٦٥ - ١٩٦٦م.

(٢) Toynbee : Civiliztaion on trial : ch X, Islam, The West and The Future.

وللكتاب ترجمة عربية قام بها الأستاذ أمين الشريف بعنوان "الحضارة فى الميزان"، مطبعة عيسى الحلبى، القاهرة ، بدون تاريخ.

(٣) د. أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، بدون تاريخ.

(٤) فؤاد شبل : فلسفة الين واليانج : مجلة تراث الإنسانية، المجلد الرابع.

(٥)محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام : ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢ ١٩٨٦م.

كتب أخرى للمؤلف

(١) **فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية:**

- دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٤م.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩٧م.

(٢) **نظرية المعرفة عند أرسطو:**

- دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٥م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار ١٩٨٧م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار ١٩٩٥م.

(٣) **نظرية العلم الأرسطية – دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو :**

- دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٦م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار ١٩٩٥م.

(٤) **نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية:**

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٢.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩٧م.

(٥) **نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية:**

- صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٣م.

(٦) **مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية:**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٧) **فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها :**

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٨) **التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):**

- وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، دار الغرير للطباعة والنشر ، دبى ١٩٩٥م.

(٩) **التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالإشتراك):**

- وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، دار الغرير للطباعة والنشر، دبى، ١٩٩٥م.

(١٠) **من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان :**

- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١١) **مكانة المرأة فى فلسفةأفلاطون - قراءة فى محاورتى " الجمهورية" والقوانين":**

- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٢) **مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان:**

- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٣) **المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية:**

- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٤) **مدخل جديد إلى الفلسفة:**

- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(١٥) **تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الأول)**

- السابقون على السوفسطائيين:

- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(١٦) **الخطاب السياسى فى مصر القديمة:**

- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(١٧) تاريخ **الفلسفة** اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثانى)

السوفسطائيون – سقراط – أفلاطون

- تحت الطبع.

(١٨) تاريخ **الفلسفة** اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثالث)

من **أرسطو حتى** ماركوس أوريللوس:

- تحت الطبع.

(١٩) **تطور الفكر السياسى** القديم من صولون حتى ابن خلدون:

- تحت الطبع.

(٢٠) ضد العولمة:

- تحت الطبع.

(٢١) الثقافة والتقدم:

- تحت الطبع

الفهرس

الموضوع	رقم الصفحة
إهداء	٥
تصدير الطبعة الثانية	٧
تصدير الطبعة الثالثة	١١
مقدمة : الدور الحضارى للفلسفة	١٣

الباب الأول

فلاسفة شرقيون

الفصل الأول : اخناتون الملك الفيلسوف	٢٧
الفصل الثانى : كونفوشيوس .. و"أخلاق الوسط"	٥١

الباب الثانى

فلاسفة يونانيون

الفصل الثالث: بروتاجوراس.. فيلسوف التنوير اليونانى	٦٩
الفصل الرابع: سقراط .. والموت فى سبيل الحقيقة	٨٥
الفصل الخامس : أفلاطون .. و" الكهف"	٩٣
الفصل السادس: أفلاطون .. و" الحب"	١٠٣

الموضوع	رقم الصفحة

الفصل السابع : **أفلاطون** .. و "الفن" ١١١

الفصل الثامن : **أرسطو** .. واكتمال المشروع الحضارى ١١٩

الباب الثالث

فلاسفـــة إسلاميـــون

الفصل التاسع: **الفارابى** .. وأصالته السياسية ١٤٥

الفصل العاشر: **الغزالى** .. وأسلمة نظرية المعرفة ١٦٣

الفصل الحادى **عشر**: ابن خلدون .. وفكرة " العصبية" ١٨٩

الباب الرابع

الفصل الثانى **عشر**: **مكيافيللى** .. و " **الأمير**" ٢١١

الفصل الثالث **عشر**: **بيكون** .. و" الأوهام الأربعة" ٢٢٣

الفصل الرابع **عشر** :ديكارت .. و"شيطان الشك" ٢٣٣

الفصل الخامس **عشر**: **فولتير** " والتنوير" ٢٤٣

الفصل السادس **عشر**: روسو .. والعقد الاجتماعى" ٢٦١

الفصل السابع **عشر** : **كانط** و " نقد العقل" ٢٨١

الفصل الثامن **عشر**: **هيجل** .. و" عقلانية التاريخ" ٢٩٩

الموضوع رقم الصفحة

الباب الخامس

فلاسفة غربيون معاصرون

الفصل التاسع **عشر**: **ماركس** .. و" المادية التاريخية" ٣١٩

الفصل العشرون : **اشبنجلر**.. و" بيولوجية الحضارة" ٣٤١

الفصل الحادى **والعشرون**: **توينبى**.. و" التحدى والاستجابة" ٣٥٩

كتب أخرى **للمؤلف** ٤٠٣

هذا الكتاب

يعالج هذا الكتاب قضية العلاقة بين الفلسفة والواقع، ويوضح مؤلفه من خلال رؤيته الخاصة للدور الحضارى للفلسفة، ومن خلال الأمثلة التي بلغت تسعة عشر فيلسوفا عبر تاريخ الفلسفة أن الفلاسفة لم يكونوا أبداً منعزلين عن واقعهم الاجتماعي والسياسي، بل عاشوا هذا الواقع وانطلقوا دائماً من خلال قضاياه الحية سواء فسروها أو برروها أو حاولوا تغيير هذا الواقع نحو الأفضل والأمثل.

إنه كتاب يبرهن من خلال قراءة نصوص هؤلاء الفلاسفة أنفسهم ودون الاستناد على القيل والقال حول مذاهبهم، ومن خلال عرض الظروف التى عايشها الفيلسوف سواء فى أحداث حياته الخاصة أو فى أحداث العصر الذى عاش فيه والبيئة التى نشأ فيها، يبرهن على أن الفلاسفة كانوا دائماً قادة الفكر الذين حاولوا التصدى لمشكلات واقعهم، وقدموا المناهج الجديدة والآراء السديدة التى نهضت بمجتمعاتهم وبشرت ببزوغ عصر فكرى وعلمى جديد.

أما الأمثلة التى توقف عندها المؤلف فتتراوح بين فلاسفة من الشرق القديم كإخناتون وكونفشيوس. ومن اليونان القديمة كبروتاجوراس وسقراط وأفلاطون وأرسطو، ومن العصر الإسلامى كالفارابى والغزالى وابن خلدون. ومن فلاسفة الغرب المحدثين كمكيافيللى وفرنسيس بيكون وديكارت وفولتير وروسو وكانط وهيجل . وانتهى بنماذج من الفلاسفة المعاصرين كماركس واشبنجلر وتوينبى.

إنه كتاب يعرض لكل هؤلاء الفلاسفة بأسلوب يخلو من التعقيد ويتميز بالوضوح وسلاسة التعبير رغم عمق الأفكار وصعوبة المذاهب. وهو يقدم الرد العملى على كل من يتهمون الفلسفة و الفلاسفة بالإلغاز، والغموض، ولذلك فهو جدير بالقراءة والتأمل، سواء كانوا من عشاق الفلسفة ومحبيها، أو من منتقديها والناقمين عليها. فللجميع نصيب فى الحوار الفلسفى المعروض، والجميع مدعو للمشاركة فيه.

أحمد غريب